





فالمعنی فیها لا یخرج من شیء فهو المشترک ای فهو المشترک فیه بالنسبة الی المعنیین جمیعا
ومجمل بالنسبة الی کل واحد منهما فان کون اللفظ موضوعا لهذه وحدها ولذلک
وحدها معلوم فکان مشترکا فیه من هذه الحیثیة وکون المراد عند اطلاقه هذا او
ذاک غیر معلوم فکان مجملا من هذه الجهة لعدم وضوح دلالته والمشترک
ایضا اما کلی او جزئی بالنظر الی کل معنییه او احدهما فقط وان اختص الوضع
باحدهما ثم استعمل فی الباقی من غیر ان یغلب فیه فهو الحقیقة
والمجاز فیه نظر لانه اما ان یعتبر الاستعمال فی الحقیقة والمجاز او لا فعلی الاول
لا یستقیم قوله فهو الحقیقة اذ الوضع لا یستلزم الاستعمال فی الموضوع له ولا
فی غیره ولذا قالوا بین الحقیقة والمجاز واسطة وعلی الثانی یلغو قولهم ثم
استعمل فی الباقی والقول باعتبار الاستعمال المناسبة مصححة له وانما لم
یذکره لظهور ان المجاز لا بد من علاقة مصححة وان غلب ای وان غلب استعماله
فی الثانی وترک استعماله فی الاول الا بالقرینة فاندفع بهذا ما قیل من ان الفرق
بین المنقول والمجاز عنده هو الغلبة وعدمها والمجاز قد یغلب علی الحقیقة و
مع ذلک لا یخرج من کونه مجازا فلا فرق بینه وبین المنقول وجه الدفع

فی احدهما دون الآخر فیما لم یدل السیاق احدهما و اعلم ان المراد بالاستعمال فی الباقی هو الاستعمال

بعد وضع الشارع واستعملوا فی بینهم واما بطلان اللازم ای بطلان اللازم فلما
استثنائی تقریره لو کانت تلک الالفاظ غیر عربیة لزم ان لا یکون القرآن عربیا واللازم
باطل فالملزوم مثله واشار الی بیان الملازمة بقوله لاشتماله والی بطلان اللازم بقوله
وقد قال سبحانه بل لزم ان لا یکون القرآن ای کله وانما لم یذکره اکتفاء بذکره
فی اثبات الملازمة علی ان القرآن عند المستدل انما یطلق علی الکل فلا حاجة الی
ذکره وما بعضه خاصة ای ومن بعض آخر وانما قید لیصح قوله لا یکون عربیا
کله لان عربیة البعض المطلق لا ینافی عربیة الکل وقد قال الله سبحانه بعیر ان
اللازم وهو عدم عربیة القرآن باطل بدلیل قوله سبحانه انا انزلناه قرآنا عربیا حیث
یعود الی کل القرآن فیستفاد منه ان القرآن کله عربی والجواب عن الاول بان
فهمها آه قد عرفت سابقا جوابا آخر عنه والفرق بین الجوابین من وجوه
الاول ان المنع فی هذا یتعلق تارة ببطلان اللازم واخری ببطلان الملازمة
بخلاف السابق فانه یتعلق بالاول فقط الثانی ان التفهیم فی هذا بالترديد
والقرائن کما فی الاطفال فانه اذا ردد اللفظ وکرره یحفظونه ویفهمون معناه
بالقرینة بخلاف الاولی فان التفهیم فیه بالاخبار الثالث ان هذا یجری مطلقا

ان الضمیر

بالاعتبارین فی صورة الترادف فی الاشتراک وان تکثرت المعانی واتحد
اللفظ اما ان یراد بالمعانی المتکثرة ما یمکن ان یکون له استعمال اللفظ فیه وان لم
یستعمل فیه بالفعل او یراد بها ما استعمل فیه اللفظ فان اراد الاول واراد بالمشترک
ما وضع لکل واحد ابتداء فیرد ان یبطل الامر من حیثها معنی مجازیا واللفظ لم یوضع له
ولا اراد ما وضع لبعض دون بعض فیرد ان هذا قسیمه عن الحقیقة والمجاز وان
اراد الثانی فیرد ان یکون اللفظ موضوعا لاحدها علی تقدیر عدم وضعه لکل واحد منهما
ابتداء مع الجواز ان یکون جمیع ما استعمل فیه اللفظ معنی مجازیا فلا یصح جعله
من الحقیقة والمجاز فمن هو واحد المراد به وضعه لکل واحد من تلک المعانی ابتداء بلا
مناسبة بین وضع واحد المراد به وضعه لکل واحد من تلک المعانی ابتداء لا
لوضع آخر سواء کان الواضع واحدا او متعددا من اهل اصطلاح فی الوضع فقد یسمی ان اللفظ
اذا وضعه طائفة لمعنی وطائفة اخری لمعنی آخر من غیر ملاحظة الوضع الاول کان
مشترکا مع عدم صدق تعریفه علیه علی هذا التقدیر وقد ظهر لک لان الوضع فی
المشترک متعدد فلا یندرج فیه نحو هذا مما کان الوضع فیه عاما والموضوع له
کل واحد من الافراد لانه موضوع له بوضع واحد ولا یندرج ایضا فی باقی الاقسام

فانه يجري على الاول

سواجل اللازم تفهيم المعاني الشرعية او تفهيم نقل الالفاظ اليها بخلاف الاول فقط والثاني

في قوله باعتبار الاستعارة وقوله بالقراين للمصاحبة وهذا طريق قطعي شارة

الى التفهيم بالترديد والقراين لا يق التفهيم بالقراين انما يدل على التجوز لا على الوضع

فكيف يحصل لهم العلم بالوضع منها الا انا نقول المراد بالقراين القراين الدالة

على اصل المراد من اللفظ لا على تعيينه والاولى مفيدة للعلم بالوضع كما في الاطفال

بخلاف الثانية فان اللفظ يدل على المعاني المتكثرة والقرينة تعين واحدا

منها بالارادة وهذه من قراين التجوز فان عنيتم بالتفهيم وبالنقل اي

بالتفهيم في الملازمة الاولى وبالنقل في الملازمة الثانية ولا اشعار بان البحث يتعلق

بكل واحد منهما مستقلا اعادة الباء ولو اكتفى بالنقل لتم البحث كما لا يخفى ما يشاول

لانم انه لم تقع

هنا اي التفهيم والنقل غاية ما في الباب انها لا يقعا بطريق التواتر والاحاد بل

بطريق الترديد والتفهيم بالقراين وان عنيتم به النص الصريح

بوضع اللفظ للمعنى حتى يكون طريق التفهيم والنقل منحصرا في التواتر والاحاد

منعنا الملازمة فنقول لا نم لزوم التفهيم والنقل بهذا المعنى لم لا يجوز الاكتفاء بطريق

الترديد وما ذكره في اثبات الملازمة لا ينفي جواز ذلك وحصر الثاني بالمنع من كونها

غير

غير عربية ونمنع الملازمة اي لا نم انها لو كانت حقايق شرعية لكانت غير عربية

وانما يلزم ذلك لو لم تكن مجازات لغوية لكنها مجازات لغوية والمجازات

ضع

اللغوية عربية قطعا غاية ما في الباب انها لا تكون موضوعة بوضع حقيقي بل بـ

الوضعه

نوعي ومع فقوله والعرب لم يضعوها لانه المفروض ان اراد بالوضع الحقيقي فمسلم

لكن بهذا القدر لا يمكن اثبات الملازمة لان الحقايق الشرعية لكونها مجازات

موضوعة م

لغوية بوضع نوعي وان اراد اعم من ذلك فظاهر انه ليس بمفروض

مجازات لغوية نصب على الحال للمفعول الاول او الثاني ويجوز ان يكون

صفة للثاني فان المجازات الحادثة عربية قيل المجازات

الحادثة انما كانت عربية اذا استعملت في غير المعاني اللغوية بسبب الوضع

لاجل المناسبة بينه وبين الاول
وما نحن فيه اعني الحقايق الشرعية
انما استعمل م

اللغوي لا بسبب الوضع الشرعي بان كانت موضوعة في اللغة لمعنى ثم استعملت

في آخر بسبب الوضع الشرعي لا بسبب الوضع اللغوي فكيف يصح القول بانها

مجازات عربية واجيب عنه تارة بانه يكفي كونها عربية انها يمكن

للعرب استعمالها بازاء هذه المعاني تجوزا من جهة المناسبة وان كان

استعمال الشرع ليس من تلك الجهة واخرى بانه يكفي في كونها عربية انها من موضوعات

العرب والجواب الاول بعيد اذ يستلزم صحة اتصاف اللفظ بالمجازية بمجرد امكان
استعماله وان لم يستعمل والثاني ابعد لانه يستلزم صحة اتصاف اللفظ الموضوع
في اللغة لمعنى اذا استعمل في غيره لسبب وضع آخر بالمجازية وان لم يكن بينهما مناسبة
لو كانت ولم يكن الاستعمال لاجلها اقول يمكن ان يجاب عن اصل الاعتراض
بان الشارع وانما استعملها بسبب الوضع المسبب عن المناسبة بين
المعاني الشرعية والمعاني اللغوية لا بسبب الوضع مطلقا فهي من حيث الوضع حقائق
شرعية ومن حيث المناسبة مجازات عربية ولا ضير في ان يكون للاستعمال
الواحد جهتان وان لم يصرح العرب باحادها اه دفع لما يقال
من ان العرب لم يعرف معنى هذه المجازات الحادثة فكيف
وضعها وقوله لدلالة الاستقراء على تجويزهم نوعها كل مجازات الحادث
داخل تحت نوع من انواعها فهو مجاز عربي داخل تحت الوضع النوعي ومع
التنزل اه اي مع التنزل عن منع الملازمة الاولى وتسليمها نمنع بطلان
اللازم في الملازمة الثانية وما ذكرتم في ابطاله من الآية الكريمة انما يدل
مطلوبكم لو كان الضمير لكل القرآن وهو ممنوع لجواز ان يكون للسورة باعتبار

اشار الى ان ذلك الاعتراض انما
يرد لو اشترط في المجازات نقل
احادها باعيانها عن العرب
وليس كذلك لانه يشترط فيها
تجويز نوعها

احتجوا في انه مجاز اه اي احتجوا في انه مجاز فيهما بان استعماله لهما على ان يكون كل واحد منهما
مناطا للحكم استعمال في غير ما وضع له اولا لان المعنى المجازي لم يكن داخلا في ارادة الموضوع له
منفردا الان الانفراد ينافيه وهو الان داخل فيها كدخول ... في كل رجل اذا كان الكل افراديا
وما هنا يحذف الانفراد الذي هو جزء الموضوع له الاصلي والاخفاء في انه حينئذ بهذا القيد
معنى مجازي وكان اللفظ مجازا في كل واحد منهما وبهذا التقرير يندفع ما يورد على
الحجة بان فيها خروج عن محل النزاع جواب المانعين عن حجة المجوزين
بعد ما قرروه في وجه الثاني وهو ان المجاز يستلزم القرينة عن ارادة
الحقيقة وارادة المجاز منافات مستند لهذا السند والذي يخطر بالبال ان علماء
لا يقولون ان المجاز بهذا المعنى يجامع الحقيقة وكان مرادهم بالمجاز ما استعمل في غير
موضوعه ولم يكن قرينة مانعة من ارادته وهو المسمى بالكناية عند ارباب البيان
والامر في اطلاق المجاز على هذا هين وعلى هذا فهم يقولون اذا كان هناك قرينة
لاستعمال اللفظ ولم يكن قرينة مانعة من ارادة الملزوم اعني المعنى الحقيقي جاز
حمله عليهما لعدم المنافات بين ارادة الملزوم ... فالمنافات بين الفريقين
لفظية منافاتهما للوحدة الملحوظة اذ يلزم ان يكون المعنى الحقيقي مرادا

المانعة م
فكيف يجتمعان وحاصل منع
قوله وليس بين ارادة الحقيقة
وارادة المجاز م

في اللازم م

وحده وغير مراد وحده وهو مختار ابن الحاجب القول بالجواز فيه نظر لان استعمال اللفظ في معنيين
مجازيين لم يثبت سيما اذا كان احدهما وهو ما كان لعلاقة الكل والجزء اقرب الى الحقيقة
فانه يجب ح حمله عليه ومجرد وجود العلاقة ليس سببا لجواز الارادة لانه يجوز ان يكون
سببيتها مشروطة بعدم المانع كما مر وحيث كان المعتبر في استعمال
المشترك اه قد عرفت منع ذلك سابقا في الموضعين اي في استعمال المشترك
في مفهوميه وفي استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي على الاعتبار الاخر وهو
اعتبار المفهوم مع قيد الوحدة لفظيا قد ذكرنا وجهه فلا نعيده البحث الاول
في الاوامر قدم على النهي لتقدم متعلقه على متعلق النهي وتلو النهي اياه في التحقق صيغة
افعل وهي تستعمل في خمسة عشر معنى الاول الوجوب نحو اقيموا الصلوة الثاني
الندب نحو فكاتبوهم فان الكتابة لما كانت مقتضية للثواب وليس في تركها عقاب
كانت مندوبة الثالث الاباحة نحو كلوا واشربوا الرابع التهديد نحو اعملوا
ما شئتم ويقرب منه الانذار نحو قل تمتعوا وبعضهم جعله قسما على حدة الخامس الارشاد
نحو فاستشهدوا فان الله تعالى ارشد العباد عند المداينة الى الاستشهاد
رعاية لمصلحتهم قيل الفرق بينه وبين الندب ان الندب لثواب الآخرة والارشاد

لمنافع

لمنافع الدنيا او لا ينقص الثواب بترك الاستشهاد في المداينة ولا يزيد بفعله السادس
الامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله فان الله تعالى من رزقكم بالامر دل على الامتنان عليهم
السابع الاكرام للمامور نحو ادخلوها بسلام آمنين فان ضم السلامة
والامن عند الامر بدخول الجنة قرينة الاكرام الثامن التسخير نحو كونوا قردة
خاسئين لان مخاطبتهم بذلك في معرض التذليل لهم التاسع التعجيز نحو فاتوا
بسورة تعجيزا لهم لطلب المعارضة عن الاتيان بمثله العاشر الاهانة نحو ذق
انك انت العزيز الكريم الحادي عشر التسوية نحو اصبروا او لا تصبروا فانه
اريد به التسوية في عدم النفع بين الصبر وعدمه الثاني عشر الدعاء نحو اللهم اغفر لي
الثالث عشر التمني نحو الا ايها الليل الطويل الا انجلي فان الانسان لما
عد الليل الطويل مستحيل الانجلاء تمنى انجلاءه الرابع عشر الاحتقار نحو بل القوا
ما انتم ملقون بقرينة مقابلة سحرهم بالمعجزة الخامس عشر التكوين وهو الايجاد
نحو كن فيكون وهم اتفقوا على ان صيغة افعل ليس حقيقة في جميع هذه المعاني
لان خصوصية بعضها كالتسخير والتعجيز والتسوية غير مستفادة منها بمجرد
تلك الصيغة بل من القرائن والنزاع انما وقع في الاربعة فقيل للاقل وقيل

الوجوب

وقيل م
قيل
للثاني مشتركا بينهما لفظا وقيل معنى وقيل بالوقف وقيل مشتركا بين الثلثة الاول لفظا
معنى وقيل مشتركة بين تلك الاربعة فهذه مذاهب ثمانية اشار اليها المص وما في معناها
شمل الفعل ورويدو صه ونزال حقيقة في الوجوب انما لم يقل الامر للوجوب لما مع
انه اخصر لان الاوامر في الاغلب وردت بصيغة افعل ونحوها واما نحو امرت بكذا
او انهم مامورون بكذا فنادر وقيل في الطلب اطلاقه على الوجوب والندب
من باب الحقيقة ان كان من حيث العموم ومن باب المجاز ان كان من حيث
الخصوص وزعم قوم انها مشتركة بين امور اربعة هذا القول ما ذكره
المحققون من الشيعة فنسبة الحاجبي اياه اليهم افتراء لنا عد عاصيا العصيان يطلق على
ترك المامور به كما في قوله تعالى افعصيت امري اي تركت مقتضاه وجرى على ما يستحق
به الذم والعقوبة ولما كان ترتب الاول على ترك الفعل لا يدل على وجوبه بخلاف الثاني
قيد في قوله عد عاصيا بقوله وذم تصريحا بما هو المقصود واخراجا لغيره ثم لما كان ترتب
الذم على مجرد تركه يدل على كونه للوجوب حقيقة لا على تركه مطلقا وان كان مقرونا بغيره
من القراين الذم بقوله معللين لاخراج تلك الاحتمال فصار حاصل البرهان ان
مجرد ترك المامور به مما يترتب عليه الذم والعقوبة ولا اخفاء في دلالته على وجوبه ودلالة

الاثر على المؤثر وعلى هذا فقوله ومعنى الوجوب محمول على الوجوب على المبالغة اذ
الذم بمجرد ترك الفعل ليس نفس الوجوب بل مسبب عنه فيطلق عليه انه عين السبب او جار
مجرى السبب في السببية وذلك فن من المبالغة لا يقال نمنع المقدمة القائلة
بان ذم العقلاء معلل بمجرد الترك لجواز ان يكون الذم بملاحظة القرينة فلا يدل على ان الامر
للوجوب حقيقة لانا نقول اثبات المقدمة الممنوعة بان الذم حاصل حيث لا قرينة
فيه اصلا فليس الا لمجرد الترك اقول فيه نظر لان الخصم لا يسلم حصول الذم عند عدم قرينة الوجوب
والجواب بالوجدان ودعوى البداهة في مقام المناظرة اما مسكوت او المعارضة
بالمثل وقد يعترض على اصل الدليل بانا لا نسلم ان حكمهم بالعصيان لاجل انهم فهموا الوجوب
من مجرد قوله افعل بل لان الشارع اوجب اطاعة العبد لسيده وهذا ليس بشيء
لان فرق ذلك الايجاب فيما اوجبه السيد عليه لا مطلقا بدليل ان الترك فيما
خيره فيه وفيما رجح احد طرفيه ترجيحا غير مانع من الطرف الاخر فليس له ذلك اشارة
الى انتفاء القراين اي فليقدر انتفاء القراين لو كانت في الواقع موجودة فالوجدان
يشهد ببقاء الذم على تقدير انتفائها فعلم ان الذم ليس الا لمجرد الترك اذ لو كانت
في حصول الترك بزوال المانع فالمقتضب الان كغيره بالنسبة الشهادة الى الوجدان

او مفعولا مطلقا اى شهادة عرفا وبضميمة اصالة عدم النقل لما كان المطلق من الله م
فى اللغة حقيقة للوجوب ولم يثبت ذلك من الدليل المذكور لانه انما يفيد انه فى عرفنا كذلك
اشار الى انه يحصل المطلوب بانضمام مقدمة اخرى اليه وهى ان الاصل عدم نقل صيغة افعل
عن المعنى اللغوى الى العرفى فعلى هذا كانت فى اللغة ايضا كذلك والعرف تابع
لما ما منعك الا تسجد قيل الكلام هو السجود ولا مزيدة والجواب على وجهين الاول
لا زائدة كما فى الكشاف والثانى ان منعك مجاز عن دعاك بقرينة لا اذ بين
الصارف عن الفعل والداعى الى تركه نوع تعلق كما فى المفتاح والمراد بالامر اسجدوا في
قوله الحكيم امر م واندفع بهذا التفسير ما قيل من ان هذا الدليل ان تم فانما يدل على
ان مفهوم امر م هو الوجوب لا مفهوم صيغة افعل والنزاع انما هو فيه ولو لا
ان صيغة اسجدوا للوجوب آه يعنى لو لا ان صيغة اسجدوا للوجوب فقط
لما كان للانكار والاعتراض على ترك السجود متوجها وكان له ان يقول ما اوجبته
على فلذا تركته وفيه نظر لانا لا نم ان الانكار على ترك السجود فقط بل على تركه لاجل الا
ستكبار وما يؤيده ان السؤال عن حقيقة ما يقتضى تركه ولما كان السؤال
ههنا ليس على حقيقته وجب حمله على الانكار جعل ذلك سببا للترك واشتهر فى

الذم

الذم لاجل ترك المندوبات بسبب الاستكبار ولئن سلمنا فلا نم ان الانكار مجرد الترك
لجواز ان يكون بسبب القراين او بخصوص المادة ولئن سلمنا فنقول ان ذلك دال
على ان صيغة افعل للوجوب فى الجملة ولا يدل على ان كلها كذلك وهو المدعى ولئن سلمنا
فنقول كانت الصيغة فى العرف اهل ذلك العصر للوجوب لا فى اللغة وقد يجاب
عن الثانى بان الذم والانكار يترتب على مجرد مخالفة هذه الصيغة من حيث هى
من غير نظر الى امر خارج عنه كالقراين وخصوصية المادة اما الاول فلان الاصل عدمها
واما الثانى فيعلم من سوق الآية وعن الثالث بان لا قائل بالفصل فاذا ثبت كون
هذه الصيغة للوجوب ثبت كون الجميع كذلك وعن الرابع بان الاصل عدم النقل
ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم قيل الفتنة الضلالة وقيل الآفة
فى النفس والمال والولد وقيل تسلط الجائر وقيل الختم فى القلوب وقيل رد التوبة
وقيل صلابة القلوب وعدم تأثرها بالمعارف وقيل العذاب العذاب يوم
القيمة هدد سبحانه مخالف الامر يعنى باصابة الفتنة او العذاب قيل
هذا الاستدلال مبنى على ان يكون الموصول فاعلا حقيقة وهو ممنوع لجواز ان يكون
مفعولا اقيم مقامه فهدد من لا يخالف مخالف الامر لان مخالف الامر واجب بان النجاة

بواسطة م
كون م
فتم

اتفقوا على ان اسناد الفعل الى الفاعل اقوى من اسناده الى المفعول اذ لو اوجب
حمل كلام الله تعالى على ما هو اقوى واحسن الا لمانع ولا مانع ههنا وقيل فليكن الفاعل مضمرا
والموصول مفعوله واجيب بان الضمير لو كان لعاد الى المتسللين فيصير معناه
ح فليحذر الذين يتسللون لواذا عن الذين يخالفون عن امره وهذا غير سديد لان
المتسللين هم المخالفون للامر فلا يصح ان يؤمروا بالحذر عن انفسهم على ان يبقى ان تصيبهم
فتنة بلا عامل لان الحذر لا يتعدى الى مفعولين قيل فليكن مفعولا له للحذر او للمخالفة واجيب
بان اصابة الفتنة ليست علة للحذر لاستحالة اجتماعها معه ولا للمخالفة لان لا غرض
للفاعل الفعل والمخالفون لم يكن غرضهم اصابة الفتنة والتهديد دليل الوجوب
يعني تهديد مخالف الامر بالعذاب دليل على كونه للوجوب اذ لا تهديد على ترك
غير الواجب فان قيل منع لقوله حذراه تقريره ان الاية انما دلت على
ان مخالف الامر مامور بالحذر ولا دلالة في ذلك على وجوب الحذر الا
بتقدير فليحذر للوجوب وهو عين المتنازع فيه واذا لم يثبت وجوبه لم يجب
الحذر فلم يتحقق التهديد قلنا اثبات للمقدمة الممنوعة بان هذا الامر اي
فليحذر للايجاب بدليل تعلقه باصابة الفتنة او العذاب وورود في معرض الوعيد فدل

المفعول ح

كونه ح

على التهديد فان قيل كون الامر المطلق للايجاب يتوقف على كون هذا الامر المطلق
للايجاب وكون هذا الامر للايجاب يتوقف على كون هذا الامر مستعملا في الايجاب ولا ب
عكس لجواز ان يكون ايجاب هذا الامر مستفادا من القرينة وهذا القدر كاف هنا ومع
التنزل اه اي مع التنزل عن دلالته على وجوب الحذر فلا اقل من دلالته على حسن الحذر
حين مخالفة الامر وبهذا القدر يتم مطلوبنا اعني كون الامر المطلق للوجوب بسقيهما
وعبثا ولذلك يلام من يحذر عن سقوط الجدار الغير المايل وعن افتراس سبع
لا اسد فيه وكانهما تاييد لما ذكر من ان المراد من مخالفة الامر تركه والاعراض عنه قلنا
اضافة المصدر عند عموم العهد للعموم لما ذكر الشيخ الرضي ان اسم الجنس اذا
استعمل ولم تقم قرينة تخصصه ببعض ما يقع فهو في الظاهر لاستغراق الجنس اخذا من استقراء
كلامهم وفي هذا المقام نظر لان المصدر عام بالنسبة الى المضاف اليه اذا كان المراد منه
المدلول المصدري والامر في الاية محمول على ما يطلق عليه من الصيغ للاير وعليه ان هذا اخراج
عن محل النزاع اذ النزاع انما هو في الصيغة افعل لا في مفهوم ام ر حط ان الاطلاق
كاف في الظ وهو ان الامر مطلقا للوجوب خاصة لم يحسن الذم اذ لو كان للمخاطب
ان يقول لما كان الامر لغير الوجوب ايضا حملته على هذا وتركت مقتضاه فلا استحق الذم والوعيد

مع كون امر المطلق للايجاب ح فيدور قلنا كون الامر المطلق للايجاب بطريق الحقيقة يتوقف ح

وبهذا اندفع ما قيل من انه لم لا يجوز ان يكون الامر للوجوب حقيقة ولا يدل على انه ليس
حقيقة في غيره ولا حاجة ان يتمسك لدفعه بالاصل عدم الاشتراك فهم على مخا
لفتهم للامر الذم مستفاد من سياق النص المقتضي لا من كون الامر للوجوب
لم يتوجه الذم لعدم وجوب مقتضيه لا يقال اثبتم الوجوب بالذم على الترك لان الذم لا يكون الا
بعد الوجوب وهو دور لانا نقول انما اثبتنا العلم بالوجوب بالذم على الترك لا الوجوب
نفسه والذم يتوقف على الوجوب نفسه فلا دور فان قيل لو كان الاول جاز
ان يستحقوا اه اقول للمعترض ان يمنع جواز استحقاق الذم بترك الركوع
بل الذم والويل كلاهما بسبب التكذيب وعدم اعتقاد حقيقة الامر وهذا لا يقتضي كون
الامر للوجوب تم ما ذكره واما قوله فان الكفار عندنا معاقبون على الفروع فان
اراد بها الفروع الواجبة فمسلم ولكن لا ينفعه لانه لم يثبت وجوب المتنازع فيه وان اراد
بها الفروع مطلقا فممنوع فالاولى ان يكتفي في الجواب عن هذا الاعتراض بما
يجيء في الجواب عن الاعتراض الثاني فانه يدفع كليهما كما ستعرف وعن الثاني
بانه تعالى رتب الذم على مخالفة الامر اي رتب الذم على مجرد مخالفة
مدلول هذه الصيغة اعني الامر كمو من حيث هي من غير ملاحظة خصوص المادة والامور

الخارجية فدل ذلك على ان الاعتبار في الذم بمجرد مخالفته لا بالقرينة ولا بالتكذيب
ولا بخصوص هذه الفرد فقد ثبت بهذا ان مطلق الامر للوجوب والا لما صح الذم على مجرد مخالفته لغة
ولذلك ثبت انه ليس لغير الوجوب ايضا والا لم يترتب الذم ولكان للمخاطب
ان يقول لما كان لغيره ايضا حملته عليه فتركته كما امر ردا الاتيان بالمامور به الى
مشيئتنا فكانه عليه السلام قال ان شئتم فافعلوه وان شئتم تركتموه وهو معنى الندب
ضرورة ان الواجب غير مفوض الى اختيارنا وهو معنى الوجوب ضرورة
ان الندب يجوز تركه مع الاستطاعة ايضا فهذا في الحقيقة دليل للمثبتين عليهم
لو تم لم يسلم ما دل على عدمه اعني كون الصيغة للندب لان المباح ايضا
بمشيئتنا وفيه نظر لانا لا نسلم ان صيغة افعل عندهم لطلب الفعل مع المنع من الترك
بل لطلب الفعل على جهة الاستعلاء مع المنع منه وهذا المعنى لم يتحقق في السؤال
ولو سلم فلا نسلم ان السائل استعمل الصيغة فيه بل انما استعملها في الطلب المقارن
للتضرع والخضوع فقط كيف ولو كانت موضوعة لما ذكرت فقد استعملها
السائل بل فيه على زعمك كان استعمالها على سبيل الحقيقة وقد صرح ائمة المعاني
بان استعمالها في السؤال والدعاء على سبيل المجاز ومما يؤيده ان الاصوليين صرحوا

بان صيغة افعل يستعمل في خمسة عشر معنى الخ سبق عدوا من جملة ذلك الوجوب
للقدر المشترك بين الوجوب والندب وهو مطلق الطلب والمجاز
وان كان مخالفا للاصل لان المجاز يحتاج الى الوضع الاول والمناسبة
بين المعنيين والنقل بخلاف الحقيقة فانها محتاجة الى الوضع فقط فالمجاز مرجوح
بالنظر الى الحقيقة لاحتياجه الى مقدمات اكثر والا لزم الاشتراك المخالف
للاصل لاحتياجه الى تعدد الوضع وللاحتياج الى قرينتين قرينة هذا وقرينة ذاك و
الى الاختلال بالتفاهم وقتا والى مستبعد وهو ارادة نقيض المطلوب اذا
كان مشتركا بين النقيضين فانه اذا اطلق على احدهما وفهم الآخر يتخيل قرينة
فقد فهم ما هو في غاية البعد عن المراد المرجوح بالنسبة الى المجاز لان
المجاز اغلب واكثر في العرف واللغة بالاستقراء حتى بلغ ابن جني وابن سنويه
وقال اكثر اللغات مجازاة والاكثرة دليل الرجحان على ان المجاز
لازم بتقدير وضعه للقدر المشترك قال رحمه الله في الحاشية
هذا الحكم اعني كون استعمال اللفظ الموضوع للمعنى الكلي في خصوص الجزئي مجازا
واضح عند من الحق ان الكلي الطبيعي موجود بعين وجود افراده واما على هذا القول

بالنوع رد

وهو الاظهر فوجه المجازية ان ارادة الخصوصية تتضمن نفي صلاحية اللفظ في ذلك الاستعمال
للدلالة على غير الفرد المخصوص من افراد الماهية فظاهر ان هذا النفي معنى زائد على ما وضع له اللفظ
واريد معه فيصير مجازا انتهى انت تعلم ان هذه العلاوة انما يرد على المستدل
لو جعل المفسر في وضعه لاحدهما اصل التجوز في الآخر اما لو جعلها انحصار طريق
استعماله في ذلك الآخر في التجوز فلا لظهور ان اللفظ عند وضعه للقدر المشترك
يجوز استعماله في كل واحد من افراده بطريق الحقيقة وذلك بان يستعمل فيه لا من حيث
الخصوص بل من حيث العموم ويستفاد الخصوص من القرينة وح فقوله او لاحدهما
فقط لزم المجاز معناه لزم المجاز في الآخر دائما والحاصل ان ليس الغرض من اثبات
كونه موضوعا للقدر المشترك الفرار من المجازية حتى يرد عليه انها لازمة بل الكر
على هذا التقدير بل الغرض من انحصار طريق الاستعمال فيهما وربما
توهم تساويهما قال في الحاشية الذي حكيناه سمعناه عن بعض من عاصرناه
من مشايخنا لان الاستعمال في القدر المشترك ان وقع فعلى غاية
الندرة قال في الحاشية هذا اشارة الى بعد وقوعه من حيث ان الطلب
اوالم يكن غافلا عن تركه فاما ان لا يريد المنع منه او يريده والاول هو الندب

الفرار

التوهم

العمى

والثاني هو الوجوب وانما يتصور ارادة الطلب المجرد عند الغفلة عن الترك وحيث ان

في مباحث الامر على اوامر الشارع ففرض الاستعمال في القدر المشترك غير معقول

قال على انها مشتركة لغة اى مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا

والقران والسنة وظاهر الاستعمال تقتضي الحقيقة في الحكم اعني

كون الامر في القران والسنة للوجوب والندب على سبيل الحقيقة لانا في

ما سيصرح من ان الامر عند الشارع حقيقة في الوجوب فقط لان كون الندب

معنى مجازيا بهذا الاعتبار لا ينافي كونه معنى حقيقيا باعتبار وضع اللغة والمراد

بالحقيقة الحقيقة اللغوية يحمل الصحابة ان اراد كل الصحابة فهم حجة وان اراد بعضهم ضور

فلا يجدي نفعا لان غاية ما في الباب ان يكون ذلك اجماعا سكوتيا وهو ليس

بحجة اصلا لا قطعا ولا ظنا على ان حملهم الامر على الوجوب يجوز ان يكون مستفادا

من القراين او منوطا باجتهاد منهم فلا يصير حجة على غيرهم وهذا يدل على

قيام الحجة عليهم بذلك فيه نظر لان العادة قد جرت في باب المناظرة

بذكر حجتهم ومستندهم فلو كان لهم على ذلك حجة لنقلوها ولو نقلوها لوصل الينا

وقد بينا في مواضع من كتابنا ان اجماعنا حجة هذا حق ان اراد به

الاجماع

الاجماع الحقيقي ولكن تحققه فيما نحن فيه ممنوع وان اراد به الاجماع السكوتي فانه ليس بحجة

عند المحققين لوجود امارات الحقيقة من جملتها عدم تبادر الغير وقد عرفت ان الوجوب

متبادر الى الفهم وكونه خيرا من الاشتراك وجه اخر لترجيح مجازيته في الندب

مع قطع النظر عن وجود امارات المجاز يعني ان الامر حقيقة في الوجوب بالاتفاق

فلا بد من ان يكون مجازا في الندب والا لزم الاشتراك والمجاز خير منه فوجب

ترجيحه او بما اشبه هذا من علامات الحقيقة والمجاز مثل تعري اللفظ

عن القرينة عند استعماله وعدم عرائه فان الاول من علامة الحقيقة والثاني

من علامة المجاز فلا الا ان يرى ان استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي

لا يدل على كونه حقيقة فيهما وذلك للتفاوت المذكور ولا يذهب

عليك اه اقول ان اراد ان الصحابة حملوا كل امر مطلق مجرد عن القرينة على الوجوب

والندب على الوجوب توضيحه ان الاوامر القرآنية والنبوية منها محمول على الوجوب

بلا نزاع ومنها محمول على الندب كذلك ومنها محتمل للامرين ظاهرا والسيد حمل الباقي

مورد الحمل المذكور فكانه قال الصحابة حملوا كل امر مطلق محتمل الامرين ظاهرا على

الوجوب فلو لم يكن مطلق الامر للوجوب لما صح ذلك ويؤيده قوله وكان يناظر

بردم

بعضهم بعضا في مسايل مختلفة وتلك الاوامر المختلفة القرانية والنبوية كلها محمولة عندهم
على الوجوب حتى يكون مثالا لما سبق منه ولو اراد ذلك ورد عليه سوى المنافاة
المذكورة ان هذا لا يصح نفسه لان كثيرا من اوامر الكتاب والسنة محمولة على الندب
اتفاقا ولهذا كان قوله فتامل اشارة الى ما ذكرنا الشيء من المعاني التي ذهب
اليها ارباب السبعة وهو اما الاحاد ولا يفيد العلم وهو مسلم في نفس المسئلة
لانها علمية لا يكفي الظن فيها وفيه نظر لانا لا نسلم ان الظن لا يكفي فيها لظهور ان المسئلة
لغوية يتعلق فيها البحث بمدلولات الالفاظ ويكفي في اثبات مدلولاتها الظن والظهور
والا لتعذر العمل باكثر الظواهر او التواتر قيل لعدم الجزم بانه لو ثبت لثبت بدليل لا يمكن
تجويز كونه متواترا الا ان التواتر لا يسمى دليلا ثم اذ الدليل انما يستعمل فيما يكون نظريا
واجيب بان المراد بالدليل ما يصير سببا للعلم مطلقا وان كان ضروريا فيشمل
التواتر ممن يبحث ويجتهد في الطلب انما قيد بهذا القيد لئلا يتوجه
في التواتر الاستواء بالنسبة الى الكل لجواز ان يحصل التواتر لقوم دون
آخر لان عند التقييد لا بد لكل من الاطلاع عليه لبذلهم جهدهم في طلبه فصح
قوله فكان الواجب لا يختلف فيه ولا يتوجه اليه المنع المذكور ويمكن ان يلتزم

المذاهب م
فيشتمل ر
الجمع ر

ايضا

ايضا نفي احتمال التواتر بانه متفق عليه بين الخصمين وقد يجاب عن هذا الاستدلال
بان ما ذكرتم لازم عليكم في القول بالتوقف ايضا فان العقل لا يقتضيه والنقل القطعي
غير متفق عليه فيجري ما ذكرتم من الاتفاق والظني لا يفيد وهذا الجواب ليس بشيء لان الواقف
ساكت عن الحكم لا حاكم بشيء حتى يفتقر الى دليل سلمنا الافتقار لكن لا نسلم ان العقل لا يقتضيه
فان التوقف عند عدم الدليل من مقتضيات العقل والجواب منع الحصر اه
اي منع ثبوته بالعقل والنقل فان ههنا قسما آخر غيرهما وهو ثبوته بالادلة التي هي ما بين
العرف والآيات الدالة من جهة الاستعمال على كون الاوامر المطلقة للوجوب
ولا انحصار في ان يرجع ذلك الى النقل الا انهم لم يمكن من يقتضي صريحه توجه المنع المذكور قبل
الادلة المذكورة مفيدة للظن فثبوتها بها يتوجه في صورة نقل الاحاد ولو بنى الجواب
على منع كون الظن لا يكفي في مدلولات الالفاظ فالعدول عن اختيار رد الشق
الى اختيار الثالث وايراد ذلك المنع بعينه لا يخلو من زيادة مؤنة اقول
غرضه من ارتكاب هذه المؤنة الزائدة ان يبني الجواب على ما هو مطابق للواقع
فان اختيار الاحاد ومنع عدم كفاية الظن في مدلولات الالفاظ وان كان
كافيا في دفع الدليل لكنه ما كان مطابقا للواقع اذ لم ينقل خبر يدل صريحا على ان الامر

محقق فيه ر اط
التوقف ط
الشق ر

موضوع للوجوب مثلا هذا والذي يظهر من كلام بعض الافاضل ان في ذلك القسم الاخير مركب
من نقلي وعقلي مثلا اذا علمنا ان الشارع ذم بمجرد ترك الامر وحكمنا بان الذم على
مجرد ترك الحسن الا على تقدير وجوبه حصل لنا العلم بان الامر للوجوب والدليل
عليه مركب من مقدمتين احديهما نقلية والاخرى عقلية ويرد ان هذا النقلي اما احاد
او متواتر فيعود السؤال المذكور وقد يجاب بانه متواتر ولكن لا يستلزم عدم المخالفة
لجواز ان يكون ذلك العقلي نظريا. ومرجعهما اي مرجع تلك الدلالة الى
تتبع القوم موارد استعمال صيغة افعل والامارات الدالة على المعنى المقصود
بها يعني الوجوب عند اطلاق هذه الصيغة والحاصل ان تتبع موارد
الاستعمال يدل على ان المقصود بها هو الوجوب قيل وفي قوله والامارات
اشارة الى ان ما ثبت به الوضع لا يلزم ان يكون مفيدا للعلم بل قد يكتفى بالظن
وارد عليه بانه لا اشارة فيه الى ذلك اذ الامارات قد يحصل من اجتماعها
العلم وان كان كل واحد منها لا يفيد الا الظن ونظيرها كالعدد في المتواتر حجة
من قال بالاشتراك اه اي حجة من قال ان صيغة افعل مشتركة
لفظية بين الوجوب والندب والاباحة استعمالها فيها والاصل في الاستعمال

الحقيقة ولا يعدل عنها الا بدليل ولا دليل فلا عدول والجواب ان الدليل على الوجوب
ما ذكرناه من انه هو المتبادر عند اطلاق الامر والتبادر من علامات الحقيقة و
مجرد استعماله في الندب والاباحة لا يقتضي كونه حقيقة فيهما بل يكون مجازا لوجود
اماراته وهو تبادر الغير وكونه خيرا من الاشتراك مشترك بين الاربعة
الاربعة اي مشتركة لفظية بين الوجوب والندب والاباحة والتهديد اذ لا
يتصور الاشتراك المعنوي هنا لانتفاء القدر المشترك بينها في احتجاج من قال
بالاشتراك اي بالاشتراك اللفظي بين الوجوب والندب وهو احتجاج
السيد فائدة يستفاد اعلم ان الحقيقة يجوز ان تقل استعمالها ويكثر استعمال المجاز
في العرف فيلحق بالحقائق وسر ذلك اجراء الالفاظ على قواعد الاصلية
ليس بواجب وانما هو بحسب الاختيار واذا صح فنقول اذا بلغ المجاز في كثرة الاستعمال
حدا صارت الحقيقة معه مهجورة صار المجاز حقيقة عرفية فيحمل اللفظ عليها عند
الاطلاق وان لم يبلغ هذا الحد فان كان اقل استعمالا من الحقيقة حمل عليها
عند الاطلاق بلا نزاع وان ساواها او غلبها فالامر مشكل عند الاطلاق لان الوضع
الحقيقي والغلبة يرجح المجاز والحق التوقف في مثله ان وقع في الكتاب والسنة

الغير

استعمالها وتغير حالها فتغير كالمجاز وكذلك يجوز ان يكثر ...

الى ان يحيء التفسير عن اهل الذكر عليهم السلام صيغة الامر مجردها اي وعاريها عن قراين
الوحدة والتكرار وانما تدل على طلب الماهية اي الماهية المطلقة المعراة عن الهويات
فهي من حيث هي عام محفوظ لا بشرط لما تلك الصيغة افعل ابدا لكن بشرط
الامكان كما قال الآمدي فلم يبدو والا تهماهي اي فلم يرد والهي موضوعة للمرة
او التكرار او للقدر المشترك واعلم ان هنا مذهبا خامسا نسبه العلامة
الى المرتضى وهو ظ كلامه في الذريعة وهو القول بالاشتراك اللفظي منها ودليله
حسن الاستفهام بانك اردت هذا او ذاك وهو دليل على الاشتراك
ولو كانت لاحدهما او لامر يعمهما كما ذكر فلم يحتج الى الاستفهام والاستعمالها
فيها وظاهر الاستعمال هو الحقيقة والجواب عن الاول ان الاستفهام يحسن
عن افراد المتواطي فانه اذا قيل اعتق رقبة حسن ان يقال امومنة ام كافرة
وعن الثاني ان الاستعمال اعم فلا يدل على احدهما واصالة الحقيقة
معارضة باصالة عدم الاشتراك اذا عرفت هذا فنقول منهم من فسر
مذهب الوقف بحيث يحتمل ارادة مذهب الاشتراك حيث قال يحتمل
ان يكون المراد انهم لم يدروا انه موضوع لهذا او لذاك او ان يكون

الاولى الايهام م

المراد

المراد انهم لم عدم العلم بمراد المتكلم اي مشترك لفظي منها ولا ندري ايهما هو او المتكلم منهما
انتهى وقال قطب قطب المحققين ومنهم من توقف اما لدعوى الاشتراك
او لعدم العلم بالواقع وعلى التقديرين فالصيغة المجردة لا تفيد شيئا منهما على التعيين
وهو المراد من الوقف انتهى اقول اذ ليس بسبيلان ولعليهم الآتي لاثبات الاشتراك
انه فيبطل لنا ان المتبادر من الامر طلب ايجاد حقيقة الفعل اي المتبادر
من صيغة افعل ونحوها طلب الشيء ايجاد حقيقة الفعل من المصدر الذي هو جزء مادي لهذه
الصيغة والمرة والتكرار خارجان عن حقيقته ضرورة ان الجزئيات خارجة عن الماهيات
المشتركة واعترض بان خروجهما لا يستلزم عدم دلالة الصيغة عليهما لجواز ان يكون
احدهما او كلاهما لازمين لماهية الطلب واجيب بانهما غير لازمين لها اما التكرار فلان
المامور يخرج عن العهدة بالمرة فلا يكون لازما للماهية ولا الوجودها واما المرة فلانها
وان كانت لازمة لوجودها اذ هي من ضروريات الوجود الا انها ليست
لازمة لماهيته لفهمها بدونها او لانها متحققة في التكرار دون تحقق المرة هذا وبالجملة
عدم الدلالات لان المقروض ان الصيغة لا تدل عليهما بالوضع فان دلت
عليهما بالالتزام لم يضر لان تلك دلالة عقلية والبحث ليس فيها ونحوهما

عدم لزوم فرد الماهية المشتركة والتحقيق بانه لا حاجة لنا الى اثبات عدم اللزوم وم

كالشدة والضعف والاداء وامثالها كذلك غير متناول للعدد
لان نسبة العدد الى اصل الفعل كنسبة الزمان مع المكان والآلة اليه على السواء
وكما لا يدل الفعل على هذا بالاتفاق كذلك لا يدل على ذاك لصدق الحقيقة
التي هي المطلوبة بالامر بها اشارة الى دفع ما يرد ههنا من ان حصول الامتثال لا
بالمرة يدل على ان كون الصيغة لها وهو خلاف مدعاكم فاجاب بان حصول
الامتثال بالمرة ليس لكون الصيغة دالة عليها بخصوصها بل بواسطة صدق الحقيقة
المطلوبة عليها واورد عليه بان هذا بعينه استدلال القائلين بالمرة مع جوابه وسيجي
صريحا فلا حاجة لذكره ههنا بان ذكره ههنا لغرض دفع السوال وفيما بعد لدفع وبحسبه
الاستدلال فلا يكون تكرارا بلا فائدة وتقرير اخر اشارة الى ان في هذا التقرير
اعادة مفاد الدليل المذكور بعبارة اخرى اذ حاصلها ان الامر المجرد طلب ماهية
الفعل والوحدة والتكرار خارجان عنها لا انه فاسمها سابقا على المكان
والزمان في عدم الدلالة وبين ههنا انهما من صفات الفعل والموصوف
لا دلالة على شي من صفاته فالدال عليه اي الفعل لا دلالة عليه فالفرق بين التقريرين
من وجهين احدهما ما ذكرناه والثاني ان التقرير الاول يدل على ان الصيغة لا د

لما

والثانية

لما عليهما وضعا واما الثاني فلا نه يدل على هذا ولا انه دال عليهما اصلا وتنبيها الى ان هذا
دليلا عليحده على المطلوب كما فصله ابن الحاجب ليس له كثير فائدة ثم انه لا خفاء في انه
ليس المفهوم من الامر الا طلب ايجاد الفعل اعني المعنى المصدري
ووحدته اولا لان الوحدة والتكرار وان كانا وضعين للمعنى المصدري لكن يجوز
ان يكون الصيغة بهيئتها موضوعة للصفة والموصوف معا والى هذا اشار
بقوله وما يق وثانيا ان الاصوليين اختلفوا في ان المطلوب بالامر مطلق اي هو
نفس الماهية المطلقة او جزئي من جزئياتها فذهب كثير منهم الى الثاني
ولا شك ان الشائع الجزئي هو الماهية المقيدة بقيد الوحدة وثالثا ان ابن الحاجب
صرح في شرح المفصل ان اسم الجنس موضوع للماهية مع قيد الوحدة المطلقة و
اطلاقه على الواحد بالحقيقة بخلاف علم الجنس فانه موضوع لنفس الماهية واطلاقه
على الواحد بالمجاز ومع هذه الاقوال والاحتمالات كيف يصح منك دعوى التبادر
تارة وعدم الخفاء اخرى يمكن ان يجاب عن الاول بان الامر تقييد تارة بالمرة
واخرى بالتكرار من غير تناقض ولا تكرار فدل ذلك على انهما ليسا بداخلين
في الموضوع له وقد يق احدهما للتاكيد والاخر لصرفه عن الظاهر الى خلافه ويجاب

هو الطبيعة

المستفاد ...

بان كل واحد منهما خلاف الاصل اذ التاكيد خلاف التاسيس وحمل اللفظ على ظاهره اولى
من حمله على خلاف الظاهر وعن الثاني بان من قال المطلق هو الجزئي مراده ان المطلق
من حيث هي ولكنها لما لم يكن موجودة الا في ضمن فرد ما كان الفرد هو المطلق بمقتضى
العقل لا بدلالة اللفظ وعن الثالث بان صاحب المفتاح صرح في بحث
التعريف باللام ان الخلاف في غير المصادر المنونة واما المصادر المنونة فهي
الطبيعة من حيث هي بلا خلاف فلا يدل على صفة الضرب لان دلالة
اللفظ على المعاني الثانوية انما هي بدلالة المعاني الاولية عليها وقد عرفت بحكم المقدمة
الاولى الى ان المعنى الاولي لا يدل على الثانوي فاللفظ ايضا لا يدل عليه وسابق اه
حاصله ان افعل بحسب المادة يعني المصدر لا يدل على الوحدة مثلا لما ذكرت ولم
لا يجوز ان يدل عليها بحسب الهيئة بان يكون هو تسلك موضوعا للموصوف والصفة
جميعا والنزاع انما وقع في هذا الا في الاول فيلزم التكرار في المامور به
قيل لزوم ذلك ممنوع لجواز ارتفاع الضدين فلا يلزم من نفي احدهما
اثبات الآخر واجيب ... بانا نفرض الكلام في ضدين لا ثالث لهما
كالحركة والسكون فانه اذا انتفى احدهما ثبت الآخر قطعا وثانيا بان المراد

بالقصد

بالقصد العام اعني الترك الملحوظ المعلوم ان دوام الكف عن ترك الفعل انما يكون
بذلك الفعل اذ لعل التكرار انما فهم من دليل آخر كالاجماع والسنة
والتقييد بعلة او شرط الى غير ذلك لا بمجرد الامر وكلا منافيه ومما يؤيد ذلك ان الصوم
في كل عام مرة والصلوة في كل يوم خمس مرات فالتكرار مختلف ولو كان بمقتضى الامر
نفسه لما كان كذلك وهو باطل لان اللغة انما يثبت بالنقل على ان النهي عند كثير
من المحققين منهم المرتضى كالامر في عدم التكرار فلهم ان يمنعوا الاصل وما سلم قيل
ولو سلم ثبوت اللغة بالقياس فانما هو بالقياس الصحيح وهذا القياس غير صحيح لانه
قياس احد المتناقضين على الاخر لما بينهما من المباينة المنافية للقياس اقول هذا
ليس بشيء لان العلة وهي الطلب الجازم موجودة فيهما وعند الاشتراك في العلة
يجب الاشتراك في المعلول مع ان المطلق النهي هو طلب كف عن فعل فالنهي يقتضي
انتفاء الحقيقة تحريره ان النهي يقتضي منع المكلف من ادخال الماهية في الوجود وهو انما
يتحقق اذا امتنع من ادخال كل فرد من افرادها في الوجود وهو يتحقق في الاتيان بفرد ما
لتحقق الماهية المطلوبة فيه وايضا التكرار في الامر مانع من فعل غير المامور به
اذ لو كان للتكرار ليعم جميع الاوقات الممكنة لانه ليس في اللفظ ما يشعر بتخصيصه بوقت

دون آخر فهو حصل على بعض الاوقات لزم الترجيح بلا مرجح واذا عم جميع الاوقات منع من فعل غيره
فيها لاستحالة اجتماع الضدين ويستلزم ذلك فساد امر معاشه ومعاده ولذلك
قيل التكرار في الامر يستلزم التكليف بما لا يطاق وانه مح على انه يوجب ذلك ان ينسخ الامر
بكل تكليف يعقبه اذ هذا التكليف يستلزم رفع حكمه في بعض الاوقات وهو النسخ
اذ التروك يجتمع ويتجامع كل فعل كترك الزنا والشتم والضرب فانها تجمع و
تجامع فعل الصلوة مثلا بعد تسليم كون الامر بالشيء نهيا عن ضده
يعني ان اراد بالضد في قوله الامر بالشيء نهي عن ضده الضد الخاص اعني الاشياء الوجودية المنافية
للفعل المامور به او الضد العام بمعنى احد هذه الاشياء لا بعينه فذلك ممنوع لجواز
مه ان الامر بالشيء غير مستلزم لها وان اراد به الضد العام بمعنى الترك فهو مسلم بناء
على انه جزء لمدلول الامر والامر دال على المنع منه وهو معنى النهي لكن يمنع على هذا التقدير
وعلى التقديرين الاولين بعد التسليم كلية الكبرى والمراد بقول المجيب عن ضده الضد الخاص
والضد العام بمعنى الاول فانه في حكم الضد الخاص ممنوع حيز المنع اليه وقوله او تخصيصه بالعطف
على التسليم وقوله واراد الترك منه اي من الضد العام احترازا عن الضد العام بمعنى آخر
لانك قد عرفت انه مندرج تحت قوله عن ضده فقد ظهر ان الجواب عن الضد الخاص

والعام

والعام

المقارب لها ولا يمنع الصغرى وثانيا عنهما وعن العام بمعنى الترك يمنع كلية الكبرى فان كان
دائما فدائما وان في وقت ففي وقت فيفهم الدوام من النهي الضمني يتوقف على كان
فهمه من الامر فلو انعكس لزم الدور ويقتضي المنع عن السكون دائما اذ لو جاز السكون
في الجملة لزم التناقض المنع من السكون فيها ممنوع وان صدق الحركة في ساعة
تركها في تلك الساعة لا مطلقا ولو كان للتكرار لما عد الاولى لو كان للمهية او
صادوم التكرار لما عد اذ المقصود نفي المذهبين كليهما والجواب انه انما ممتثلا آه انت
خبير بان هذا الجواب لا يتاتي على راي القائلين بالتكرار مع ان دلالة الدليل على نفي
التكرار اظهر من دلالته على نفي المهية ويمكن لهم ان يجابوا بانه عد ممتثلا لان القرينة
قد تدل على عدم التكرار والا فلا يحكم الا بالامتثال كلا لان الامر ظاهر في المرة
بخصوصها فان قلت لو كان كذلك لما نسب الامتثال اليها لانها ليس ضرورات
الوجود ولا بخصوصها من حيث هو لدلالة القرينة على اعتبار خصوصها اذ لو كان كذلك
لم يصدق الامتثال فيما بعدها قيل فيه نظر لان الفعل في المرة الثانية كما
هو فرد للطبيعة من حيث هي كذلك كان فردا للطبيعة المقيدة بالوحدة المطلقة فالتفرقة
بانه اذا كان الطلب الطبيعة كان ممتثلا بالمرة الثانية واذا كان للمرة لم يكن كذلك محل

بحث واجيب بان من المفهوم بالمرة الواحدة لزوم الاقتصار عليها من غير زيادة كما اشار
البحث المصنف في تفصيل المذاهب فيحصل هذا الفعل في المرة الثانية ليس من افراد المرة بهذا
المعنى فلو اتى به ثانية لما عدّ ممتثلا كمن كان عليه ركعتين فاتى بثلث ركعات
فانه غير ممتثل قطعا عقل ما مرّ في الاصل المتقدم من انه لو ثبت اي كونه للمهية
او للمرة او للتكرار يمنع الخلاف اي من حيث وجهه كما مر وذلك كاف اي السبق
والمتبادر الذي يفيد الظن كاف في اثبات ما يأتي مما يقصد فيه تعيين مدلوله وقد
عرفت وجه العدول عن اختيار الآحاد والى هذا اتفاق جماعة منهم صاحب
المفتاح ووافقهم في ذلك كل من قال بالتكرار لتحصيل ما هو المطلوب وهو استغراق
الاوقات فيتوقف كما هو شان الالفاظ المشتركة عند الاطلاق
منهم المحقق ومنهم اي من مشاهير المخالفين كالحاجبي والشافعي والفخري وصاحب
المنهاج لنا نظير ما تقدم متوجها الى هذا جميع ما قلناه فيما تقدم فلا نفيده مدلول
الامر طلب حقيقة الفعل اي فقط من غير دلالة على الفور والتراخي يجب الملهوة لا
يجب المادة ولا يجب الصيغ واجيب عنه بان ذلك انما يفهم بالقرينة
وبهذا يندفع ايضا ما احتج به صاحب المفتاح على الفورية حيث قال لتبادر الفهم عند الامر

بشيء بعد الامر بخلاف الى تغيير الامر الاول دون الجمع بين الامرين وارادة التراخي فان المولى
اذا قال لعبده قم ثم قال له قبل ان يقوم اضطجع حتى المساء يتبادر الفهم الى انه غير الامر
بالقيام الى الامر بالاضطجاع لا الى ارادة الجمع بين القيام والاضطجاع مع تراخي احدهما
طلب التعجيل انما يكون عند الحاجة اليه عاجلا حتى لو عدم الحاجة
لم نفهم التعجيل ولا يحسن عن نفي العصيان لانه لان الاصل عدم القرينة لانا نقول
العادة حاكمة بوجودها والا لما فهم العصيان ثم اذا امر بان المراد بالامر اسجدوا في قوله تعالى
واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فلا يرد ان البحث في الصيغة لا في لفظ الامر و
لو لم يكن للفور لم يتوجه عليه الذم الملازمة ممنوع لان قصد المخاطب
بالترك في الموضوع المخصوص مما يوجب الذم سيما اذا كان ذلك القصد مقرونا
بالتجبر والاستكبار كما في هذا المقام بدليل ابى واستكبر وانا خير منه وعلى هذا كيف
يتمشى ان يقول موصوف بسور اسجدوا فقد ذكرنا فيما تقدم ما يقوي هذا المنع فقد ذكر
مقيد بوقت معين فليس بمطلق والنزاع انما هو فيه والدليل على
التقييد انه لانه رتب السجود على هذه الاوصاف بفاء التعقيب وهي
مقتضية للسجود عقيبها من غير مهلة ولا ترتب الامر على الشرط والشرط قد يكون

اتاه

سببا وعلة للجزاء ولانتفاء اللازم فلانه ليس اه تبل هذا الفعل عائدا الى التكليف بالمحال

لان التأخير الى وقت معين لا يعلمه اصلا لا ايقاعه فيه وعدم التأخير عنه ممتنع ولا

نزاع في امكانه اي امكان التصريح بجوازه بان يقول افعل ولقيت عنك

الفور مع ان الدليل على عدم شرع التأخير جار فيه بعينه وهذا نقض اجمالي لو كان

التأخير ممتنعا اي لو كان تأخير الفعل الى آخر ازمنة الامكان ممتنعا و

لم يجز الاتيان به على الفور وهذا الجواب نقض تفصيلي لانه يمنع الملازمة وهو فعل

المأمور به قال الآمدي لانه لا يأثم انه فعل المأمور به فان دلالة الآية على وجوب المسارعة

الى سبب المغفرة انما هي من جهة الاقتضاء دون المنطوق والاقتضاء لا عموم له فلا دلالة

لها على المسارعة الى كل سبب للمغفرة وتخص بما اتفق على وجوب تعجيله من فعل ال

كالتوبة ونحوها ولا يعم كل فعل مأمور به اقول ومما يدل على عدم عمومه ان فعل

المندوب من اسباب المغفرة ولا يجب المسارعة اليه اتفاقا وانما يتحقق

المسارعة والاستباق بان يفعل بالفور الحكم فان المسارعة والاستباق

اعم من الفور اذ الفور هو الاتيان بالمأمور به عقيب الامر من غير مهلة وهما متحققان

في الموسع بالاتيان بكل فرد بالنسبة الى فرد بعده اللهم الا ان يقال ثبت وجوبها

ولم يقل احد بوجوبهما في غير الفور اتفاقا فثبت وجوبهما في ضمنه وهو المطلوب قال بعض المحققين هذا الدليل على

تقدير تمامه انما يدل على وجوب الفور شرعا والكلام انما هو في دلالة الصيغة عليه فلا يتم التقريب واجاب

عنه صاحب القو بانه اذا ثبت ذلك شرعا ثبت لغة لان الاصل عدم النقل ولا

نهما انما يتصوران في الموسع دون المضيق قيل عدم تصورهما في المضيق مم

فان المسارعة والاستباق الاتيان بالفعل من غير توان ولا تساهل وهما يتحققان في المضيق فلا

نم ما ذكره لصرف الامر عن الوجوب والجواب انه لا يليق لغة وعرفا لمن قيل له صم غدا فصام انه

سارع او استبق والتواني لا يكون الا عند امكان وهو في المضيق غير ممكن ولا

لكن مفاد الصيغة فيهما منافيا لمقتضى المادة لان مفاد الصيغة وهو الوجوب

يقتضي عدم جواز تأخير المأمور ومقتضى المادة اعني المسارعة والاستباق جواز

تأخيره فبينهما منافاة وذلك غير جائز فتأمل قال في الحاشية وجه التأمل

ان حمل سارعوا على الندب مجاز ويمكن ان يكون بمعنى بادروا ودليلا للفورية

فتعارض المجازان ولعل الاول ارجح لاصالة عدم الفورية انتهى اقول الظاهر لم يكن

هذا القلق وجه ان مفاد صيغة الامر في الآيتين على تقدير حملها على الوجوب هو

الظن بفورية المأمور به دون القطع لان هذا الدليل ظني والظن بها لا يقتضي عدم جواز

تأخيره ضرورة ان نقيض المظنون محتمل وان كان مرجوحا وهذا القدر كاف لصحة استعمال
المسارعة والاستباق لانهما مقتضيان جواز التأخير مطلقا فلا منافاة بين مفاد
الصيغة ومقتضاها قلنا ان انما يقصد به ان الحاضر لا يرد عليه ان كون كل مخبر
وكل منشئ غير قاصد الا الحال ممنوع لعدم جريانه في نحو قام زيد وسيقوم وهل قام مما قصد
فيه الماضي او الاستقبال لان الكلام في المجرد عن القراين وتلك الامثلة مقرونة بها كالصيغة
والسين ونحوهما نعم يرد عليه اولا ان القول بان القائل زيد قائم غير قاصد الا اياه مبني على
ان اسم الفاعل لا يطلق حقيقة على من لم يتلبس بالفعل وهو ممنوع وثانيا ان دلالة الاسمية
على الزمان ممنوعة قال الشيخ عبد القاهر المقصود من الاخبار ان كان هو الاثبات
المطلق فينبغي ان يكون بالفعل وقال في موضع آخر موضوع الاسم على ان يثبت
به الشيء للشيء من غير اقتضاء انه يتجدد ويحدث شيئا فشيئا فلا تعرض في زيد منطلق لاكثر
من اثبات الانطلاق فعلا له وهذا الكلام صريح في ان الاسمية لا تدل على زمان اصلا ولو
سلم فلا نسلم ان الدلالة بحسب الوضع فاستفادتها من القياس على تقدير صحته لان الا
تدل على الحال واما ان الدلالة بحسب الوضع فلا يتم التقريب ولو سلم فغايته ان الباب
ان الاسمية والا بحسب الوضع ان مضمونها وقع في الحال او ثبت فاستفادتها من القياس لكن مضمون

الامر

الامر اعني طلب الفعل وقع في الحال ولا يدل على ان ذلك الفعل المأمور به لا بد من ان يقع
فيها فلا يتم المقصود فكان الامر الحاقا له بالاعم الاغلب لا يرد عليه ما اورده بعض
الافاضل من ان زيد قائم خبر والامر انشاء بينهما مباينة كلية فلا يصح قياس احدهما على
الآخر لان مدار صحة القياس على الاشتراك في العلة والعلة ههنا اعني كونه كلاما
مجردا عن القراين مشترك وقد مر مثله قياس في اللغة اورد عليه بعض
المحققين بان الحاق الفرد بالاعم الاغلب ليس قياسا اذ لا يعتبر فيه كون المقيس عليه
اعم واغلب واجاب بان اثبات اللغة انما يكون بالنقل والاستقراء والحاق
الفرد به ليس داخلا فيهما فان قلت يمكن ادخاله في الاستقراء اعني استقرينا
ما رأينا من الكلام وجدناه دالا على الحال فحصل لنا الظن بان كل كلام كذلك
والامر من جملته قلت الامر من الكلام الذي رأيناه وكونه دالا على الحال متنازع فيه
فلا يتم الاستقراء وبطلانه بخصوصه ظ اي بطلان القياس في اللغة
بخصوصه ظ وان قلنا بجوازه في الاحكام وقد مر مثله لا يمكن توجهه الى الحال
بخلاف غير الامر فانه متوجه الى الحال كوقوع الطلاق في قولك انت طالق فانه
لا يتأخر عن التلفظ بهذه الصيغة قيل المراد بالزمان الحاضر في الدليل ليس

هو الآن الحاضر الذي لا يسع الا اجزاء متعاقبة من اواخر الماضي واوايل المستقبل و بالفور
وهو اوايل المستقبل داخل فيه والجواب لنسلم ان الحال بهذا المعنى محدود وبا ول الكلام واخره
والواقع في هذا الظرف انما هو مضمون الامر اعني الطلب دون المطلوب والامر تحصيل
الحاصل بل المط خارج عنه متصل به تباعا الفور وهو استقبال قطعا ولم يقع
في شيء من اجزاء الزمان الحاضر انما مطلقا او اي الاستقبال المطلق سواء
كان متعقبا للحال وهو الفور او غير متعقب وهو التراخي واعلم انما عد هذا من باب
دليلا واحدا مع انه امكن جعلهما دليلين لانهما مبنيان على امر واحد وهو ان النهي
يفيد الفور وهو تقتضي الفور اي النهي تقتضي الانتهاء عن المنهي عنه على الفور
وهو يتوقف على فعل المامور به على الفور فكان الامر مقتضيا له على الفور
وجوابه يعلم من الجواب السابق اما الجواب عن الاول فبانه قياس
في اللغة وبالفرق من وجهين واما عن الثاني فبمنع ان الامر بالشيء نهي عن ضده
ومع التنزل فبان النهي بحسب الامر فورا وغيره فورا حجة السيد على ما ذهب
هو ان الامر مشترك بين الفور والتراخي لفظا لا يحسن الا مع
الاحتمال في اللفظ لان اللفظ لو اختص باحدهما او بالقدر المشترك

لتبادر ذلك الى الفهم فلم يحتج الى الاستفهام والجواب ان الذي اه جواب عن دليله
الاول توضيحه ان خط استعمال اللفظ في شيئين انما يقتضي ان يكون حقيقة فيهما اذا ثبت
نسبتهما اليهما مع التساوي ويثبت التبادر وعدمه فلا وقد بينا ان المتبادر انما هو طلب
الفعل انت خبير بان هذا الجواب لا يتمشى على الفور ويمكن اخراج جوابه عن بنائه
يكفي في حسن الاستفهام نقض تفصيل بمنع قوله والاستفهام لا يحسن الا
مع احتمال اللفظ هذا الجواب ايضا لا ياتي عند القائلين بالفور ولكن يمكن استنباط
انه فائدة اذا قلنا بان الامر للفور اه اعلم انا اذا قلنا بان الامر يجوز فيه التراخي
فلا نزاع في انه ان فات في اول الامكان وجب الاتيان به في غيره بمقتضى ذلك
الامر واما ان قلنا بانه للفور فاما ان يكون هناك دليل على وجوب الاتيان به
في غيره ان فات او دليل على عدم وجوبه فلا نزاع في وجوب الاتيان به على الاول
وعدمه على الثاني في الان ذلك الامر خارج عن محل النزاع واما ان لا يكون هناك
دليل اصلا لا على هذا ولا على ذاك وهذا محل النزاع فمنهم من قال بوجوب الاتيان به
بمجرد ذلك الامر ومنهم من قال بعدم وجوبه وثمرة الخلاف ان الامر اذا صدر
من الشارع ثم فات المامور به فالاصل فيه القضاء على الاول حتى يصدر منه

ايدل على عدمه والاصل عدم القضاء على الثاني حتى يصدر منه ما يدل على وجوبه احتجوا
للاول اي القول الاول بان هذا الدليل بظاهره على نفي الفور اظهر من دلالته على وجوب
الاتيان بالمامور به بعد فوات الفور وانما قلنا بظاهره لانه يمكن تقريره على وجه
ينطبق على المطلوب من وجهين احدهما ان الامر لو كان للفور كان مقتضاه كمن قال
فاعلا ذلك الفعل في هذا الوقت وهذا المقيد والمطلق اعني كون المامور به
فاعلا على الاطلاق جزء منه والامر بالمركب امر بكل واحد من اجزائه فالمطلق من مقتضيات
الامر ومقتضياته ايضا كالمقيد وبفوات الثاني لا يفوت الاول وذلك يوجب
استمرار الامر بالمطلق عند فوات القيد كما كان الامر متعلقا به حال وجوده
ويمكن ان يجاب عنه بان المامور به المقيد من حيث هو مقيد وتعلق الامر
بالجزء انما هو باعتبار تحققه في ضمن الكل وذلك لا يوجب تعلقه به بالاستقلال و
ذلك ان خصوص القيد لابد ان يكون له مدخل في حصول ما يرجح تعلقه به بفوت الامر بجزء
من جهة الحسن والمصلحة فبفواته يفوت المرجح وبفوات المرجح يفوت الامر
وثانيهما ما اشار اليه المص بقوله وهو ان مقتضى الامر انما هو طلب الفعل على الاطلاق
والفور ليس من مقتضياته حتى ينتفي الامر بانتفائه بل وجوب الامر انما نشأ من دليل آخر الفور

كوجوب المبادرة والاستباق فاذا فات ما ليس من مقتضيات الامر لا يلزم من فوات
مقتضاه لا يلزم منه فوات مقتضاه بل يجب استمراره ويجري على قول اي وذلك لان
الامر لو كان للفور والفور عبارة عن الاتيان بالفعل في الزمان المتصل بزمان التكلم فا
لمسئلة لغوية لان بناءها على ان افعل بما هو موضوع لغة لهذا او لذاك ث
فكان الواجب البحث عنه لان كل ذي مذهب اذا بنى مذهبه على امر ضروري غير
وجب عليه بيانه ليثبت مذهبه والفريقان لم يتعرضوا نفيا واثباتا و
والتحقيق في ذلك اي في ان المكلف اذا لم يات بالمامور به في اول اوقات
الامكان هل يجب عليه الاتيان به في الثاني ام لا ولا ريب بفوات
في فوات وقته لان الوجوب اذا كان في وقت يفوت بفوات
ذلك الوقت وحاصله ان المعتبر هو المقيد من حيث هو مقيد فلا بد
في انتفائه عند انتفاء القيد ولا يجوز لهم ان يقولوا امرنا بالفعل وتخصيصه بوقت
وبفوت الثاني لا يفوت الاول لانا قد ذكرنا ما يدفع هذا القول على ان المامور به
وان كان متعددا عقلا لكن التعدد خارجا ممنوع لجواز ان يكون بسيطا غير
جزء لكن المركب بل الحق هذا كما قال الحكماء ان النوع الاضافي وان كان مركبا في الذهن

الامر كان قوله افعل يجري
مجرى ان يقول افعل في
الزمان المتصل بزمان هـ

ولئن كان مركبا في الذهن من الجنس والفصل لكنه لا تركيب فيه في الخارج والا لامتنع حمل
الجنس والفصل عليه لان الحمل يقتضي اتحاد الموضوع والمحمول في الوجود الخارجي بل لا يمكن الحكم
باتحاد الاثنين فيكذب [illegible] تغايرهما في الوجود العقلي وايجاب السابق علة و
الاستباق لم يصيره موقتا نظير ذلك وجوب الحج فانه مدلول الآية مطلقا و
الفور مستفاد بالفور واذا عصى المكلف بتركه اولا وجب الاتيان به ثانيا كما هو مقتضى الآية
فينبغي ح القول بسقوط الوجوب فيه نظر لان كل من قال بالتكرار قال
بالفور كما ذكرنا سابقا وصرح به الاصوليين وعلى هذا لا يستقيم القول بسقوط
الوجوب عند كل من قال بالفور الا ان يقال الفور عندهم مستفاد من خارج
لا من مجرد الصيغة فهو داخل في تردد من اعتقد هذا الاخيرة فح يرد ان العموم مستفاد
من قوله والذي يظهر من كلامهم ح ارادة المعنى الاول ثم على ان الامر بالشيء
مطلقا ما يتعلق به الامر المطلق وهو على ما عرفه بعضهم ما لا يتوقف تعلق الامر به
على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك واما المقيد وهو بخلافه وانما اعتبر الحيثية لجواز
ان يكون الشي مطلقا بالنسبة الى مقدمة ومقيدا بالنسبة الى اخرى كالصلوة
فانها مطلقة بالنسبة الى الطهارة ومقيدة بالنسبة الى الوقت

والقدرة

والقدرة والحيثية معتبرة في تعريف الاضافات كما صرح به الشيخ في الشفا في بحث
الجنس والفصل اذا عرفت هذا فنقول قوله مطلقا احتراز عن المقيد فان الامر بالزكوة
والحج والصلوة مثلا لا يقتضي ايجاب مقدماتها التي لها مدخل في تعلق الامر بها كالنصاب
والاستطاعة والوقت اتفاقا يقتضي ايجاب ما لا يتم الا به فيجب
تحصيله ويذم على تركه وانما لم يقل امر بما لا يتم الا به لئلا يتوهم ان الامر بشي نفس الامر
بمقدماته في الحقيقه دونه لانه لو سلم ذلك فانما هي في السبب لا مطلقا كما ستعرفه
شرطا كان او سببا او غيرهما المراد بالشرط هو الشرط الشرعي وهو ما يتاتى
ايقاع الفعل بدونه عقلا وعادة الا ان الشارع جعله شرطا لايقاعه على الوجه المشروع
كالوضوء للصلوة والمراد بالسبب ما يلزم من وجوده وجود شي ومن عدمه عدمه وهو المعبر عنه
بالعلة التامة كالصعود للكون على السطح والاطعام للاشباع والمراد بهما
المقدمات العقلية والعادية اما الاولى فهي ما لا يتاتى الفعل بدونه عقلا و
يسمى شرطا عقليا ايضا كنصب السلم للصعود وكترك جميع الاضداد في الواجب
وفعل ضد واحد في الحرام واما الثانية فهي ما لا يتاتى الفعل بدونه عادة ويسمى
شرطا عاديا ايضا كغسل جزء من الرأس لغسل الوجه كله وستر جزء من الوجه لستر الرأس

دائما اتى بقوله او غيرهما مع ان ذلك الغير ايضا شرط كما عرفت ولم يرد بقوله شرطا نفس مفهوم
الاعم الشامل للثلثة احترازا عن ايهام تخصيص الشرط بالشرعي واخراج غيره وقوله بحالها
لا دخل في ذلك الغير مع كونه مقدورا احتراز به عما لا يكون مقدورا
فان الامر لا يقتضي ايجابه لان التكليف بما لا يطاق ح كالصلوة فان الامر
بها لا يقتضي ايجاب الوضوء اذا لم يكن مقدورا لعدم الماء او لعدم القدرة ح
على استعماله بل يقتضي ايجاب بدله وهو التيمم فان لم يكن مقدورا لم يقتض
شيئا منهما وفيه نظر لان ايجاب الصلوة اما ان يكون باقيا مع عدم القدرة ح
بالطهارة او يكون زائلا فعلى الاول يلزم التكليف بما لا يطاق لان وجود ذي
المقدمة مع امتناعها مح وعلى الثاني يلزم ان لا يكون ما كان واجبا مطلقا
بل مقيدا وهو ايضا بط ثم اقول انت خبير بان الكلام في مقدمات
المطلق فقوله مع كونه مقدورا مستدرك اذ المطلق بالنسبة
الى غير المقدور مقيد لا مطلق فليس للمطلق من حيث هو
مطلق مقدمة غير مقدورة حتى يحتاج في اخراجها الى هذا القيد
وخالف غيره مطلقا سواء كان ذلك الغير شرطا شرعيا

او عقليا

واجبا مطلقا

او مقيد

او عاديا وهو مذهبان آخران لم يذكرهما المص احدهما انه لا يجب شيء منها سببا كان او غيره
وثانيهما انه يجب الشرط الشرعي دون غيره واشتهرت حكاية هذا القول عن العلامة
من اهل تلك الحكاية ولكنه يوهم ذلك في بادي الراي الباري يجوز ان يكون
بالهمزة من برأ او بغيرها من برا ان وظاهر كلامه في الكتابين يوهم ذلك القول
في اول حدوث رايهم او في اول حدوث رايهم واراد بذلك تتمة القول شيء عين
لهم بملاحظة ظاهر الكتابين من غير روية وتامل فيهما ليعرفوا انه يقول بوجوب جميع
مقدمات المطلق سببا كان او غيره وقال في جملته ان الامر في الشريعة
ورد على ضربين اه بين السيد قدس سره ان الواجب على قسمين مقيد ومطلق
وان ما يتوقف عليه الاول اعني مقدمات الوجوب غير واجب بخلاف
ما يتوقف عليه الثاني اعني مقدمات الفعل والوجود فانه واجب مطلقا
سببا كان او غيره حيث حكم في الضرب الثاني بوجوب مقدمات الفعل
على سبيل العموم واما ذكر الصلوة والوضوء على سبيل التمثيل فانه لم يقل بوجوب
غير السبب دونه كما هو المعروف في الاصول ومن هنا ظهر ان كلامه في الكتابين غير
مطابق للحكاية فح نقول ليس مقصوده من التفصيل ان السبب واجب دون غيره

فعليا رد

يتناقض اول كلامه آخره بل المقصود ان الامر المتعلق بالمسبب ظاهره متعلق بالسبب
في الحقيقة بخلاف الامر المتعلق بشيء على الشرط فانه متعلق به وبالشرط جميعا والغرض
منه دفع ما يتوهم من اطلاق العام من ان الامر بشيء امر بما لا يتم الا به وهو الامر بجزئي المقدمة
مطلقا سببا كان او غيره نفس الامر بالمقدمة لا به وعلى هذا لا تناقض بين كلاميه
وفيه نظر من وجهين احدهما ان هذا التناقض ولئن اندفع بذلك التوجيه لكن يتحقق
التناقض بوجه آخر لان التفصيل بهذا المعنى تناقض ما صرح به في الضرب الثاني من ان الامر
متعلق بالمجموع مطلقا وثانيهما انه يمكن حمل التفصيل على ظاهره كما فهمه الحاكي وحمل
قوله والامر ورد في الشرع اه على بيان محل النزاع وتوضيح ذلك ان اطلاق
العامة يشعر بان النزاع في وجوب مقدمة الواجب على الاطلاق سواء كان
ذلك الواجب مقيدا او مطلقا كما يشعر به قوله فاذا انقسم الامر في الشرع الى
قسمين فكيف نجعلهما قسما واحدا فبين قدس سره ان الواجب على ضربين
مقيد ومطلق والنزاع انما هو فيما يتوقف عليه الثاني دون الاول فلا يصح
جعل الجميع محل النزاع نعم ظاهر قوله والضرب الآخر يجب فيه مقدمات
الفعل يوهم ان ذلك مذهبه وليس مذهبه المراد ذلك بل المراد انها تجب عند

القائلين بالوجوب والامر في ذلك هين وعلى هذا لا تناقض اصلا وصحت الحكاية و
فرق بين ذلك بين السبب وغيره مقصود السيد على ما فهمه المص بيان ان مقدمة
للمقيد لا يجوز ان يكون من قبيل الاسباب لان الامر به انما يكون بعد تحققها فلو
انما يكون بعد تحققها وهي ان كانت سببا يستلزم وجوده فالامر به حينئذ امر بالموجود
اذ ممتنع واما مقدمة المطلق فانها اعم من ان يكون سببا او غيره لان الامر به يجامع
وجودها وعدمها فيصح ان يكون مطلق مقدمته من قبيل الاسباب وعلى ما فهم
الحاكي بيان الفرق في مقدمة الضرب الثاني الذي هو محل النزاع بين
السبب وغيره فاوجب الاول لان الامر بالمسبب انه هو محل النزاع بين السبب
وغيره فاوجب الاول لان الامر بالمسبب انما هو في حال عدم السبب لامتناع
طلب الحاصل والمسبب حال عدم سببه ممتنع فالامر به متعلق بالسبب حقيقة لانه
المقدور دون الثاني لان ذا الشرط الممكن يلزم وجوده عند وجود شرطه بل جاز
عدمه وعدم وقوعه كان مقدورا فالامر متعلق به لا بالشرط والحاصل ان الشرط والذي
عدل به المص عن تفسير الحاكي امور الاول لزوم التناقض بينه وبين ما ذكره
في الضرب الثاني من وجوب جميع مقدماته الثاني جعل التكليف مشروطا بالشرط

وثانياً ان الشرط المصحح للتكليف هو شرط الوجوب دون الوجود والثالث ان هذا
خارج عن محل النزاع على تفسيره اذ هو فيما يتوقف عليه الواجب المطلق
دون المقيد والواجب هنا مقيد فبيان ان مقدمة غير واجبة خارج عن محل
الرابع ان الشرط والسبب وان في امتناع وجود الواجب بدونهما وسوء مناط
وجوب السبب بان المسبب لا يحصل بدونه استلزام وجوده وجوده فينبغي ان يكون مناطا
في وجوب الشرط ايضا فالفرق المذكور غير مؤثر في وجود احدهما دون
الآخر الخامس قوله بخلاف مقدمات الافعال فان المناسب على تفسيره
ان يقول بخلاف غيره اقول قد عرفت دفع الاول بما مر ويمكن الجواب
عن الثاني بان التكليف غير مشروط اذ المعتزلة لا يجوزان يوجب علينا
المسبب بخلاف الصلوة فانه يجوزان يكلفنا بها مع شرط وهو وجود
السبب الطهارة ولا يلزم منه ان يكون التكليف مشروطا بشرط
والمؤيد لهذا ان الطهارة ليست شرطا للتكليف بالصلوة بل شرط
لوجودها على الوجه المشروع فكيف يصح ان يجعلها شرطا للتكليف وبهذا
يندفع الثالث ايضا وعن الرابع بانه جعل كمال اللزوم مناطا للوجوب وظ

مع المسبب مشروط وهو اتفاق وجود السبب

الزاع

انه

اذ يتحقق مع السبب او المسبب دائما معه وجودا وعدما بخلاف دون الشرط والحاصل ان عدم تعلق
القدرة بالمسبب مطلقا وتعلقها بالمشروط في الجملة فارق وهذا القدر كاف في تعلق
الامر بالمشروط دون المسبب في الحقيقة وعن الخامس بان قرينة المقابلة دلت على
ان المراد بالمقدمات غير السبب من الشروط فليتامل بخلاف مقدمات
الافعال تقريره على راي المص حيث جعل الشرط شرطا في التكليف ان تعليق
التكليف بالمسبب صح لما مر بخلاف تعليقه بالمشروط فانه يجوز ان يكلف
بالصلوة بشرط اتفاق وجود الطهارة ومقتضاه ان التكليف بالصلوة مشروط
بالطهارة فيه ونحوها لا يجب شيء منهما ومعها تجب الصلوة دون الطهارة فوجوب
الصلوة مقيد بالنسبة الى الطهارة كوجوب الزكوة والحج فانه مقيد بالنسبة الى
النصاب والاستطاعة وفيه نظر لان هذا مناف لما في الغرب الثاني من ان الطهارة
شرط للوجود لوجوب الصلوة لا للوجوب بها والفرق بين الغرضين من ان وجوب الزكوة و
الحج مقيد ووجوب الصلوة مطلق واجاب عنه ولد قدس سره في الكلام السيد
بعد بيانه سابقا ان الطهارة شرط الوجود من الوجوب لا ينافي كون وجوب الصلوة مشروطا
بالطهارة لان غرضه ههنا ان التكليف بالشرط المشروط ليس على نمط التكليف بالسبب والمسبب

لامتناع انفكاك احدهما عن الآخر بخلاف الشرط والمشروط فصار ذلك مسوغا لجواز تعليق وجوب
الفعل على الشرط دون السبب غاية في الباب انه جعل الصلوة بالنسبة الى الطهارة من امثلة
المقيد فرضا وتقديرا علی رأي الحاكي ان ايجاب السبب يقتضي ايجاب مسببه لما مر بخلاف
ايجاب المشروط كالصلوة فانه لا يقتضي ايجاب شرطه كالطهارة لان المشروط في حال وجود
شرطه مقدور لنا لجوازه وجوده وعدمه فلا يتعلق به الا بشرطه فليتأمل في هذا المقام فان
كلام السيد معقد غاية التعقيد والرأي في الامور الى الله الحميد ونبه على هذا
اي بني على ان ما يتوقف عليه المقيد لا يكون واجبا نقض استدلال المعتزلة على
وجوب نصب الامام على الرعية بان اقامة الحدود واجبة عليهم وهي لا تتم الا بنصب
الامام فنصب الامام واجب عليهم تقرير النقض انا لا نسلم ان وجوب اقامة الحدود
عليهم بالنسبة الى نصب الامام مطلق لجواز ان يكون مقيدا ومقدمة المقيد ليست
بواجبة واقول على تقرير الحاكي سلمنا لكن لا نسلم ان نصب الامام سبب لجواز
ان يكون شرطا ومقدمة المطلق اذا كانت شرطا ليست بواجبة وهذا
كما تراه ينادي اه اي قوله بوجوب مقدمة المطلق مطلقا ينادي
بانه مغاير لما هو المشهور في كتب الاصول من الحكاية عنه وقيل جعل الصلوة ونحوها

مما هو واجب مطلق بالنسبة الى مقدماته واجبا مشروطا ينادي بالمغايرة لما هو المعروف في الكتب
المشهورة من انها واجب مطلق ويقرب منه ما نقل عنه ولده قدس سره
من ان وجه المغايرة كون كلام الاصوليين يقتضي الحكم بالوجوب المطلق وانما
اختلفوا في وجوب المتوقف عليه وكلام السيد يقتضي عدم الحكم بالوجوب الا عند
اتفاق حصول مقدمته فهو و ... لا يكون واجبا الا وهي واجبة انتهى ما افاده قدس
سره في الدروس وما اختاره السيد اه اي ما اختاره السيد
في هذا الاصل من ان الامر بالسبب بعينه امر بالمسبب وحين محل تامل وارجاع ضميره الى الموصول
يأباه لفظ المحل وكان وجه التامل ما يشير اليه بسطرين والاولى ان يقال ما اختاره
السيد في نقض استدلال المعتزلة محل تامل وكان وجه التامل ان الالزام
من هذا النقض لان اقامة الحدود لكونها الا بعد نصب الامام وليس كذلك لانها واجبة
نصب الامام او لا نخالفه ما في الباب انها لا تقع ولا تتصور الا عند نصب الامام
وانت خبير بان التأمل على التوجيه الاخير انما يحتاج اليه اذا جعل النقض
مبنيا على ما فهمه المصنف من مذهبه واما اذا جعل مبنيا على التفصيل الذي
نقله الحاكي فلا في المعتزلة المعروف وهو القول بوجوب السبب لان

غيره من شروط خلاف يعرف انما وصف الخلاف بذلك لان الخلاف بذلك موجود كما ستعرفه بل ادعى بعضهم فيه الاجماع اوعن المحقق السيد قدس سره وقطب المحققين في شرحه على المختصر الحاجبي والمحقق التفتازاني في الاجماع في وجوب السبب وان القدرة غير حاصلة مع المسببات

اى وحدها بل هى حاصلة معها بتوسط الاسباب فيصح الحكم بالعبد المذكور وضح الاضطراب ايضا اذ المراد بقوله لعدم تعلق القدرة بها عدم تعلقها بها

اى لا وحدها ولا بتوسط الاسباب في حد تعلق التكليف بها او حدها اشارة الى ان تعلق التكليف بها وحدها عقلا لكونها مقدورة في الجملة ولكنه مرجوح مستبعد والراجح تعلقه بها لان الظاهر تعلق التكليف بها على نحو تعلق القدرة بها فكما ان تعلق القدرة بها بالواسطة تعلقها فكذا تعلق التكليف بها بواسطة تعلقه باسبابها اما

بدون الاسباب فلا توضيحه لان المقدور لا بد ان يكون كل واحد من فعله وتركه ممكنا والمسببات ليس كذلك لان فعلها ممتنع وتركها واجب عند عدم الاسباب وبالعكس عند وجودها وفيه نظر لان امتناع الفعلية بالغير لا ينافي

جايزه

باسبابها

الكلام

امكانه بالذات وهو المصحح لتعلق القدرة والنظر الذى اورده المحشي فيما سيجئ بهذا فالواجب حقيقة هو اى هو وجوب السبب ايضا وهذا الكلام اى القول بان الوجوب في الحقيقة لا يتعلق بالاسباب وهذا القدر كاف اه

اى تعلق القدرة بالمسببات بتوسط الاسباب كاف في جواز التكليف بها وحدها وان كان مستبعدا ثم ان انضمام الاسباب اليها في التكليف والحكم بوجوب كل واحد منهما يرفع هذا الاستبعاد وعلى التقديرين لم يثبت ما ادعاه المستدل من ان الواجب هو الاسباب وحدها ومن ثم اى من اجل

ان القدرة تتعلق بالمسببات بتوسط الاسباب وهذا القدر كاف في جواز التكليف بها حكى بعض الاصوليين عن بعضهم القول بعدم وجوب السبب ايضا كالشرط والحاكى هو صاحب المنهاج حيث قال فيه وجوب الشى يوجب وجوب ما لا يتم الا به وكان مقدورا وقيل يوجب السبب دون الشرط وقيل لا فيهما وشمل عبارة الحاجب في المنتهى وقريب منه عبارته في المختصر لكنه غير معتمد وفي الضمير عايد الى القول او الى النقل الاخير لان تعليق الامر اه علل القدرة النفع في البحث عن السبب

بوجهين احدهما ان الامر بالسبب امر بالمسبب فالبحث عن سببية السبب لا نفع كثيرا لتعلقه تعلق الامر بعد
وثانيهما ان الشك في وجوب السبب بعينه لما عرفت من ان القول بعدم
وجوبه غير معروف بل يكاد ان يكون وجوبه اجماعيا فلا وجه لجعله مناطا للبحث ولا
نفع في اخذه محل النزاع قول المفصل ولكن ايجاب المشروط غير مستلزم لايجاب
شرطه بواحدة من الثلث اي عدم دلالته عليه بالمطابقة والتضمن فظاهر
لان ايجاب الشرط ليس عين ايجاب المشروط وغير مستلزم له ولا جزؤه واما عدم عين
دلالتها بالالتزام فلانتفاء اللزوم الذي هو كون ايجاب المشروط بحيث يلزم
من العلم به العلم بايجاب الشرط ضرورة انا نعلم ضرورة ايجاب المشروط مع
الذهول عن ايجاب شرطه وفيه نظر لان هذا انما يدل على ان بين الايجابين
ليس لزوم بين لا على ان بينهما ليس لزوم اصلا لجواز ان يستنبط من ايجاب المشروط
ايجاب الشرط وتحقق الذهول لا ينافيه اذ اللزوم عند الاصوليين اعم من البين
الا ترى انهم جعلوا دلالة الاشارة من اقسام الالتزام مع انهم صرحوا بانه لا قصد
ولا شعور فيها على ان عدم تحقق اللزوم البين في الشرط الشرعي ممنوع لان الشارع
اذا جعل الشي شرطا للفعل ثم امر بذلك الفعل فقد امر به من حيث انه مشروط به

الشي

بالشي فيفهم عند طلب ذلك الفعل ثم امر بذلك الفعل فقد امر به من حيث انه مشروط به
طلب ذلك الشي ايضا ولا يمتنع عند العقل تصريح الامر بانه غير واجب
قال في الحاشية كان يقول اوجبت عليك الحج فان تركته استوجبت
العقاب عليه لا على عدم قطع المسافة وكن على السطح فان خالفت عوقبت
على ترك الكون لا على نصب السلم انتهى وفيه نظر لان جواز التصريح بعدم وجوبه
وعدم جوازه في قوة المتنازع فيه اذ كل من قال بالوجوب قال بعدم جواز
التصريح بعدمه وكل من قال بعدم الوجوب قال بجواز التصريح بعدمه فصار
جواز التصريح وعدمه من محل النزاع فلا يسمع دعوى احدهما بلا بينة ودعوى الضرورة
في محل النزاع جرى بعيد عن الساع على انه لو صح ذلك فانما يصح في غير الشرط الشرعي
واما فيه فلا والا لم يكن شرطا شرعيا واعترض بعض المحققين بان صحة
التصريح بعدم الوجوب لا ينافي ظهور الوجوب عند عدم التصريح لانه
يجوز التصريح بخلاف الظاهر انتهى اقول ليس غرض المستدل من تقرير
المقدمة نفي ظهور الوجوب بل غرضه نفي اللزوم بين ايجاب المشروط
وايجاب الشرط كما هو الظاهر من سياق دليله ولا شبهة في ان صحة التصريح بعدم

وجوب الشرط ينافي لزوم وجوبه لوجوب المشروط ولو كان مقتضيا لوجوبه

لامتنع التصريح بنفيه اي ولو كان وجوب المشروط مستلزما لوجوب

شرطه لامتنع التصريح بنفي وجوب الشرط واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة

فبينة لان التصريح بالنفي مناقض للحكم باللزوم واما بطلان اللازم فلما مر من المقدمة

المهدة وقد عرفت ما فيه يمتنع التكليف بالايطاق خرج الواجب ما لا يمتنع تكليفه

عن كونه واجبا مطلقا لان وجوبه اذا زال بزوال مقدمته

لزم ان يكون مقيدا بالنسبة اليها والمفروض انه مطلق لا يقال نحن نفي

فيم ما ذكره المقدمة مطلقا وهم يشيرون لذلك بان السيد اذا امر عبده بالكتابة

او بفتح الباب وهو يقدر على تحصيل القلم والمفتاح فيعتذر لعدم الكتابة

والفتح بفقد القلم والمفتاح ولا يحكم في لزن العقلاء بذمومه على عدم تحصيلهما

يدعون ان انكار ذلك مكابرة والجواب عن الاول اه يعني والجواب

عن الاحتجاج الاول انا نختار الشق الاول من الترديد وهو ان الواجب

يبقى واجبا عند ترك مقدمته ويمنع ما ذكر لاثبات استلزامه التكليف

بالايطاق من ان حصوله حال عدم ما يتوقف عليه ممتنع فمعقول الذي ان حصوله

كان

كان متوقفا على مقدمة وكان مقدورا كيف يصير ممتنعا عند تركها الذي باختياره

لزم ذلك كما اذا كان الوضوء متوقفا على آلة الماء وهي معدومة لا باختياره

ولسنا نقدر على ازالة ذلك العدم فان التكليف يصح تكليف بالايطاق لكن

بمثل هذا ليس محل النزاع اذ هو في مقدمة الوجود دون الوجوب والبحث

انما هو في المقدور ودفع لما عسى ان يتوهم في الجواب من انه ليس اذ بناؤه

على مقدورية ذي المقدمة وهي باطلة عند المستدل فلا يصح بناؤه عليها تقرير

الدفع ان البحث عن وجوب المقدمة وعدم وجوبها انما هو فيما اذا

كان ذو المقدمة مقدورا كما يشعر به عنوان المسئلة حيث اعتبروا

اولا كون كل واحد من الواجب ومقدمته مقدورا وبعد ذلك

اختلفوا في وجوب المقدمة فالمستدل ايضا قائل بمقدوريته الا

انه يقول يصير ممتنعا على تقدير عدم وجوب المقدمة والمجيب

يمنع ذلك كما عرفت وتاثير الايجاب في القدرة غير

معقول وهو بالنصب عطف على المقدور الاول اي والجواب

عن الاول بعد القطع ببقاء الوجوب لانه تاثير ايجاب المقدمة في القدرة

ثم لو كان حصوله متوقفا على مقدمة ولم يكن عدمها باختياره لزم

على ان المقدمة غير معقول لان ايجابها موقوف على ايجابه وايجابه متوقف على القدرة
عليه فايجابها متوقف على القدرة عليه فلو كانت القدرة عليه متوقفة على ايجابها
واثرا من اثاره لزم الدور وح نقول حصول ذي المقدمة عند جواز عدم المقدمة
المبتني على نفي ايجابها مقدور بناء على ما تقرر من ان ايجابها ليس مؤثرا في مقدوريته
حتى تنتفي المقدورية بانتفائه وهذا الجواب على هذا التقدير نقض تفصيلي كالاول
وجعله بعض المحققين نقضا اجماليا تقريره ان ما ذكرت جار على تقدير وجوب
المقدمة ايضا ضرورة امكان وجودها وعدمها مع وجوبها ايضا فعلى تقدير
تركها يلزم احد الامرين مما ذكرت اقول وقوع الفعل مع وقوع المقدمة
وعلى تقدير وجوبها يتعلق التكليف بكلا الوقوعين فلا يلزم التكليف بالاطلاق
فيتأمل والحكم بجواز الترك عقلا لا شرعا لما كان حاصل الجواب
ان الفعل واجب مع جواز ترك مقدمته وكان هذا موهما لان جواز
الترك امر شرعي وكان ينكر ذلك بان الامر الشرعي لا بد له من ان يتعلق
به خطاب شرعي وهو لم يتحقق فكيف تحقق الجواز اراد ان يحقق
المقام دفعا لهذا الايهام فقال جواز ترك المقدمة ههنا من احكام

العقل

العقل ومن الشرع لان تعلق خطابه به عبث لكونه مستفادا من العقل فلا يقع
من الحكيم ثم بين منشأ هذا التوهم وهو اطلاق القول في الحكم بجواز الترك
يعني فهم من هذا الاطلاق ان جواز الترك امر شرعي فصار محلا للانكار وليس الامر كذلك
اذ المراد منه الجواز العقلي فلا يتوجه الانكار ثم لما استشعر ان في الوجه المذكور
بعدم تحقق الحكم الشرعي نوع ضعف لان استفادة الحكم من العقل لا يستلزم كون
استفادته من الشرع عبثا لان تعاضد العقل بالنقل شايع كثير بل اكثر الاحكام
كذلك اشارة الى وجه آخر له بقوله وجاز تحقق الحكم العقلي ههنا دون الشرعي يظهر
بالتأمل والعل وجهه ان مقدمة الفعل لازمة له وحكم الشارع بجواز ترك اللازم
دائما يستلزم حكمه بجواز ترك الملزوم كما اشار اليه بقوله وانه ينافي وجوبه شرعا
بخلاف حكم العقل بجواز تركه فان اللازم منه حكم العقل بجواز ترك ملزومه
وانه لا ينافي وجوبه شرعا فليتأمل فانه من دقائق الفن حيث انه لا انفكاك
عن تركها تعليل السند توضيحه ان ترك الفعل لا ينفك عن ترك
المقدمة ضرورة ان ترك الملزوم لا ينفك عن ترك اللازم فالذم على ترك

الفعل حسن و اشتبه عليكم الامر لاجل المقارنة فزعمتم انه على ترك المقدمة ثبت م
نعم لو تحقق ترك المقدمة بدون ترك الفعل و وقع عليه الذم ما ادعيتم الحق
ان الامر بالشيء على وجه الايجاب لا يقتضي النهي عن ضده
الخاص لفظا ولا معنى لم يقيد الشيء المنهي كما قيده الامدي والحاجبي للاحتراز
من مثل افعل شيئا فانه لا ضد له اذ كل ما يلابسه فهو شيء وعن الامر بالضدين
على البدل فانه ليس ههنا ضد يكون نفي الاقتضاء شاملا للاضداد المخصوصة
الجزئية ولا لاحد تلك الاضداد الخاصة وقع تلك الجزئيات وبيان
ذلك على ما ذكره بعض المحققين من ان اضداد الشيء تعين بتعيين ذلك الشيء
لان المتضادين من حيث انهما متضادان متضايفان ومن خواص الاضافة
انها اذا كانت في احد الطرفين محصورة او مطلقة كانت في الطرف الآخر
كذلك كالنصف المطلق فانه يقابل الضعف المطلق وهذا النصف فانه
في مقابل هذا الضعف على ما تحقق في الكلام اقول فعلى هذا الوصف الشيء
بالمعين كان نفي الاقتضاء بالنسبة الى ضد معين اشمل فلا يكون شاملا لاية

بالنسبة

بالنسبة الى الضد والمقصود نفيه ايضا كما ستعرفه انتهى فان قلت فعلى هذا اي دخل للمثالان
المذكوران مع انه لا يتصور فيهما نفي اقتضاء النهي من ذلك فرع امكان النهي عنه
قلت اما المثال الاول فصحته تمام اذ من الاشياء ما هو حرام والحكيم لا يؤمر به وعلى
تقدير صحته فالمقصود نفي اقتضاء النهي على تقدير امكانه واما الثاني فالمامور
احدهما لا بعينه لا كل واحد منهما فضد ما ينافيه في الوجود منهما وانما البحث بالامر حص م
الايجابي مع ان الخلاف واقع في الندبي ايضا الا ان الخلاف في الندبي اضعف
منه في الايجابي ولهذا البعض من قال بالاقتضاء في الايجاب لم يقل بالاقتضاء
في الندب واما الان حكمه كحكمه فيعلم بالمقايسة والمراد بالضد الخاص ههنا ما يتضمن فعله
ترك المامور به من الاشياء الوجودية المخصوصة اما في حكمه اعني مفهوم احدها لا بعينه
فقولنا قم مثلا لا يقتضي النهي عن القعود بخصوصه ولا عن الاضطجاع كذلك الى
غير ذلك ولا لاحدها مطلقا من غير ملاحظة خصوصية واحد منها و بالاقتضاء
اللفظي ان يدل اللفظ عليه بواحدة من الثلث و بالاقتضاء المعنوي ان يكون
فهم الاقتضاء مستندا الى دليل وان لم يكن اللفظ دالا عليه وهو
راجع الى الخاص لانه مفهوم كلي لا يوجد الا في ضمن بعض الكلي لان الكلي متحد

مع الافراد فى الوجود وقد يطلق ويراد به الترك او الكف على اختلاف
الرأيين بل هو اليه اقرب اى بل النزاع فى انه عينه فى الضد العام
اقرب منه الى الضد الخاص لان توهم العينية انما نشأ من اللزوم وعدم الانفكاك
وهو متحقق فى العام قطعا دون الخاص وانت خبير بان جعل العينية وعدمها
محل النزاع غير مناسب للمقام ولا يترتب عليها فائدة يعتد بها اذ النهى عن الترك
متحقق عند الفريقين وهذا يكفى فى استنباط الاحكام فذهب قوم الى
ان الامر بالشىء عين النهى عن ضده قال جماعة من المحققين
ليس مرادهم ان الامر مثل النهى لانه ظاهر الفساد لقول عاقل فضلا عن فاضل
بل مرادهم انهما صادقان بجعل واحد لا بجعلين وح فهذا المذهب والمذهب
بالاستلزام واحد اذ القايل بالاستلزام لا يقول ان النهى حصل بجعل
على حدة اذ المفروض انه لم يرد صريح عن الشارع وعلى هذا فالنزاع بينهما
لفظى وانت خبير بان تسليم الاتى ينافى هذا التوجيه اذ ثم المراد بالضد
اعم من العام والخاص كما يشعر به دليلهم حيث قالوا التحقيق فى الحركة الامر بها
والنهى عن السكون والظاهر ان السكون ضد مخصوص لها ويشعر به انهم نسبته

الصم

التخصيص لمحل النزاع بالضد الخاص الى المفصل وآخرون الى انه يستلزمه
الاستلزام وجهان سيذكرها المصنف وكلاهما يدل على ثبوت الاستلزام لفظا
الا ان الاول على الضد العام والثانى على الضد الخاص وهم بين
مطلق الاستلزام ومصرح بثبوته الاولى المطلق والمصرح
بصيغة الفاعل يعنى انهم على قسمين قسم اطلقوا الاستلزام فلم يصرحوا بالمعنوى
المعنوى واللفظى وقسم صرحوا بثبوته لفظا فلان مفاد الامر لغة وعرفا الوجوب
قال فى الحاشية اى عرفا عاما اذ هو المتبادر عند الاطلاق فلا ينافى ما سبق من عدم
دلالته على ذلك فى عرف الائمة عليهم السلام ونحن نقطع بان تصور معنى
صيغة الامر لا يحصل منه الا الانتقال الى تصور ضد الخاص فضلا
عن النهى عنه لا يقال لو اريد بالخاص المقابل للعام بالمعنيين فما ذكره حق الا
ان الدليل اخص من الدعوى لعدم استفادة انتفاء الدلالة على العام بالمعنى الاول
منه وان اريد به المعنى الشامل له ولما هو فى حكمه اعنى العام بهذا المعنى فالدلالة
الالتزامية متحققة بالنسبة اليه لان شرط صحة الامر علم الآمر بان المأمور متلبس
باحد الاضداد دون المأمور به لاستحالة طلب الحاصل والعلم بذلك

لتصور

والمطلوب ح

يستلزم تصور الضد قطعا الا انه فعل من المامور به لم يجز ان يتلبس بفعل

الجاده في الاستقبال كالجاده في الحال فلا يكون يستلزم التصور الضد ولو سلم فلا

ثم ان شرط الصحة ما ذكرت بل مع علم الآمر بترك المامور به فاللازم منه ح هو النهي

عن تركه ولا نزاع لاحد فيه كما صرح به المص ولو سلم فاللازم تصور ضد ما كما ذكرت

وهذا القدر لا يكفي بل لا بد من لزوم طلب الكف عنه وهو ممنوع وما ذكرتم دليل صاحب

عليه سواه فيه نظر لان عدم وجدان الدليل على الشيء ليس دليلا على عدمه اللهم

الا ان يضم اليه اصالة البراءة فصيغة الامر الدالة على الوجوب

دالة على النهي عن الترك بالتضمن وذلك واضح لان الامر

موضوع للوجوب والوجوب طلب الفعل مع المنع من الترك فالامر دال على المنع

من الترك بالتضمن وهو معنى النهي وفيه نظر لان هذا انما يتم لو ثبت لكن

المنع من الترك داخل في حقيقة الوجوب بل ان يكون التعريف المذكور حدا له

وهو ممنوع لجواز ان يكون رسما فالمنع من الترك ح لازم في الوجود سلمنا لكن النهي

عن الترك يستلزم النهي عن الضد الخاص ايضا اذ لو جاز فعله لم يكن الترك

منهيا عنه لاشتماله عليه وبعبارة اخرى النهي عن المنهية نهي عن جزئياتها والنهي

عن جزئياتها يستلزم النهي عما يشتمل عليها وقد يجاب عنه بان النهي عن الجزئيات بالعرض

لا يستلزم النهي عن الافعال الوجودية المشتملة عليها فليتامل في بيان التلازم منه

بينهما بالشكل الاول والصغرى مطوية اي الامر والنهي على تقدير الشرط متغايران و

كل متغايرين اما مثلان او ضدان او خلافان فالامر والنهي على هذا التقدير كذلك

ثم بين بطلان النتيجة التي هي لازمة في الشرطية فيلزم منه بطلان مقدمها وهو

المط لا يعقل امر زائد اي زائد على ذات الموصوف والحاصل انه

لا يعتبر في اتصاف الذات بها اضافة الى غيرها فيندرج فيها لوازم الماهية

وذاتياتها كالحدوث والتحيز له فان اتصافه بالحدوث

باعتبار اضافته الى العدم وبالتحيز باعتبار اضافته الى الحيز بالنظر

الى ذاتيهما اي بلا واسطة في العروض لا بلا واسطة في الاثبات

واحترز عن المتقابلين بالعرض فانهما متنافيان كك فضدان

ليس المراد بالتضاد ههنا المعنى الاصطلاحي بل هو ههنا بين الامرين وجوديين

يمتنع اجتماعهما في محل واحد بل المراد التقابل مط فيندرج فيه جميع اقسام

المتقابلين اعني الضدين مطلقا والمتضايفين والعدم والملكة

وهو التقابل م

والايجاب والسلب وقد صرح به جماعة منهم الفاضل التستري والا انخلا فان
اي وان لم يتنافيا لذاتيهما فلا فان وصدقه اما بانتفا جزاو بانتفا الجزئين لم
يجتمعا في محل واحد اما الضدان فلان في ذلك معتبر في مفهوميهما واما
المثلان فلانهما لو اجتمعا لزم ارتفاع الاثنينية اذ لا تمايز بينهما بحسب المهية
ولوازمها لانها مشتركة بينهما ولا بحسب العوارض اذ المحل لما كان واحدا كانت
العوارض ايضا مشتركة فلا امتياز اصلا فلا اثنينية فلا تماثل لانه فرع الاثنينية
ضرورة انه يتحقق في الحركة الامر بها والنهي عن السكون
الذي هو ضدها فيلزم اتصافها بكونها مامورا بها ومنهيا عن
ضده وانه ممتنع وفيه نظر لان الاول بالذات والثاني باعتبار المتعلق
فليست الحركة محلا له واجتماع الضدين على هذا الوجه ليس بممتنع كاتصاف
الرجل بالقبح بالذات والحسن باعتبار الغلام في قولنا رجل قبيح حسن الغلام
نعم لو جعل المحل هو الامر لاتصافه بالامر والنهي حقيقة او المكلف لاتصافه
بكونه مامورا منهيا كما فعله بعضهم لكان له وجه وهو الامر ضد بعد كانه قال
تحرك ولا تسكن اما لانهما نقيضان فيكون تكليفا بالجمع بينهما

في ان واحد اذ لو اختلف الزمان انتفى الجمع والمفروض خلافه واما
لانه تكليف بغير الممكن او ان لم يكونا نقيضين فصح التقابل بين
الوجهين وانه اي كل واحد من التكليف بالنقيضين والتكليف بغير
الممكن محال بناء على ما هو حاصل المعنى اي حاصل معنى قولهم
الامر بالشيء نهي عن ضده لان النهي عن ضده جمل تعريض طلب ترك ضده الذي
هو نفس الفعل المامور به صفة الضد ضد ذلك بان الحق المقصود
في قولنا تحرك طلب الفعل ضد السكون اعني الحركة فالنزاع لفظي
قال قطب المحققين في كون النزاع لفظيا نظر لان حاصل الاستدلال
ان تحرك عين اسكن لان فعل الحركة هو عين الكف عن السكون فيكون
طلب احدهما عين طلب الآخر اقول انه كانه الشق الآتي فلا يحسن اجراؤه
في هذا المقام لرجوعه الى تسمية فعل المامور به وجه صحتها

في الجملة ان فعل المامور به سبب الترك ضده او مقارن له فاطلق عليه الترك اطلاق
المسبب على السبب او احد المتجاورين على الآخر ثم اطلق عليه لفظ النهي لكن نسبة
ههنا في الجملة وان لم يكن المقصود من الترك ههنا هو الحقيقة ولم يثبت
اي كل واحد من التسميتين لمن اراد انه لم يثبت بطريق الحقيقة فحق وان اراد
انه لم يثبت اصلا فهو ممنوع كما ترى كالاحجية بضم الهمزة وسكون الحاء المهملة
وكسر الجيم لغة والاغلوطة يتغالط الناس فيها نحو انت وابن اخت
خالك ثم اثمان عبارتان عن ذات المخاطب فيجوز ان لا يكون
لوامه ولا لخالته اخت ان منعنا ما زعموا انه لازم للخلاف في
منع للملازمة وهو يؤول الى منع بطلان التالي في اصل الشرطية فلا حجة
لتحيطه من حيث هذا منع لنفي التالي وقد يكونان متعاضدين
لامر واحد وما نحن فيه من هذا القبيل اي الامر بالشيء والنهي عن ضده

ضده ان

ضده ان الامر بضد حجة القائلين بالاستلزام المذكور بالاستلزام
مطلق الدلالة التبعية فيتناول الدلالة التضمنية والالتزامية كليهما واعتذر
بعضهم لما كان الكل واحدا من التضمن والالتزام معنى مقابل للآخر واطلق
الالتزام ههنا على التضمن وجهه بان دلالة اللفظ على الجزء وان كان
تضمنا باعتبار كون الجزء في ضمن الكل التزام باعتبار ان حصول الكل
مستلزم لحصول الجزء وهو كما ترى الكاف في كما ترى ليس
للتشبيه بل للتقييد والمراد ان استلزام الكل للجزء امر جلي لا خفاء فيه
وفي اعرابه وجوه اقربها انه في موضع المصدر اي ظهر ظهورا
كما ترى فليس من محل النزاع في شيء لان النزاع انما هو
في الاضداد الوجودية لا في ضد العام بمعنى الترك وانت اذا
احطت خبرا بما حكيناه في محل النزاع حيث قال وعندي

في هذا النظر اولا على اصل الاقتضاء او اصل اقتضاء الامر المنع من الترك
امر مكشوف بين الفريقين لا نزاع فيه على ما زعمه وان النزاع انما هو في ان
ذلك الاقتضاء هل هو بطريق العينية او الاستلزام فالاستدلال على
احدهما ليس خارجا عن محل النزاع وما ذكره في الجواب انما
على التقدير الثاني اي على كون الاحتجاج لاثبات اصل الاقتضاء
لا على التقدير الاول وهو كون الاحتجاج لاثبات الاقتضاء على سبيل الاستلزام
فالتحقيق ان يرد اي فالتحقيق ان يرد في الشق الاول المذكور
في الجواب ان الاحتمالين المذكورين وجه النظر بان يقال ان اراد بالنقيض
الذي هو جزء من ماهية الوجوب الترك فان كان المقصود اثبات كون
ذلك على سبيل الالتزام فهو حق وان كان المقصود اثبات اصل الاقتضاء فليس محل
النزاع في شيء وان اراد ما الاضداد الوجودية الاخص ولا نذهب على ذلك الا اقتضاء م

ان

ان هذا الجواب لا يمشي عند القائلين بالعينية والوجه الثاني
ان امر الايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا فاريد ان يثبت
ان الامر بحسب مفهومه يستلزم النهي عن الضد لزوما عقليا لا بدليل خارج
وح ان اراد ان الذم على الترك جزء من حقيقة الايجاب منعنا ذلك لان الامر
على ما فسره بعض المحققين هو الاقتضاء الجازم بمعنى الطلب المانع من الترك
والذم عليه ليس جزءا منه ولو سلم فانه يجب تعقل الذم ولو وجب تصور
الايجاب بالكنه حين الامر وهو ممنوع نعم لا بد من حصوله وحصوله لا يستلزم
تصوره فلا يتصور النهي عنه لتوقفه على تصور المنهي عنه الا ان يقال ان اشتمال على
المنع من الترك كاف في اثبات المطلوب لانا نقول هذا الوجه بعينه ح
الى الوجه الاول وقد عرفت جوابه وان اراد ان الذم خارج فهو لازم
له لزوما عقليا منعنا ذلك لان الذم خارج عن التفسير المذكور غير محظور

بالبال م

مستفاد من الشرع وهذا انكره بعضهم في الايجاب لا يبقى الكلام في الامر الشرعي
وانه يستلزم الذم شرعا لانا نقول استلزامه شرعا الذم مم على انا لا نم ان الكلام
في الامر الشرعي على نفي مفهوم الامر من حيث هو لانه المقدور لا الترك لان الترك
ثابت قبل القدرة الحادثة فلا يتعلق التكليف لانتفاء شرطه وما
هو ههنا اي ليس الفعل في الامر الايجابي الا الكف عن فعل المامور به
او فعل ضده هو اطلاق الترك عليهما اما من باب اطلاق المسبب على السبب
او من باب اطلاق احد المتجاورين على الآخر والذم باتيهما كان
اي الذم باتيهما كان من الكف او فعل الضد يستلزم النهي عنه اذ لا ذم
بما لم ينه لان الذم على الفعل معنى كونه منهيا عنه ولهذا اي للنهي عنه
لا يذم فاعله بل يذم على انه لم يفعل فلا يتحقق النهي عن الفعل بل عن
الترك ولا نزاع فيه لانه اي عدم الفعل غير مقدور لانه ازلي فلا يتعلق به

اللازم

لانا نقول العدم المطلق غير مقدور واما العدم المضاف الى الفعل فهو مقدور لا بمعنى
ان يفعله المكلف بل بمعنى ان يستمره ويترك استمراره بان يوجد الفعل وهذا القدر
من تعلق القدرة به كاف في تعلق النهي به ومما يؤيد ذلك لو لزم العدم لو كان
مقدورا لم يكن الفعل ايضا مقدورا لانه يلزم ان يكون صفة القدرة مؤثرة
في الوجود لا غير وذلك وجوب لا قدرة بل هو متعلق بالكف فالامر
بالشيء يستلزم النهي عن الكف عنه ولا نزاع فيه لان هذا النهي جزء من ماهية
الايجاب عند القائلين بان النهي لا يتعلق بالترك فان قلت النهي طلب الكف
فالنهي عن الكف طلب الكف عن الكف عن المامور به فيلزم تصور
كل امر الكف عن الكف وهذا باطل لانه قد لا يخطر بباله ذلك قلت
هذا اخذ عن المستدل باعترافه ولا يضر في الجواب بعض اهل
العصر وهو مولانا ميرزاجان ذكر ذلك في حاشيته على

شرح المختصر وهو اخذ ذلك من شرح قطب المحققين على المختصر حاول اجعل القول
بالاستلزام منحصراً في المعنوي لما استدل القائل بالاستلزام
بالدليل المذكور وغيره واورد عليه النافي بان الآمر لا يحصل في ذهنه
حين الامر مفهوم لفظ الضد ولا مفهوم الكف فكيف يتصور النهي
اراد هذا المعاصر تحرير مطلب المثبت على وجه لا يرد عليه ذلك وتوضيحه على ما ذكره
في موضع آخر ان الخطاب على قسمين اصلي وتبعي والاول اذا وقع اذا وقع لا بد
من تصوره وتصور متعلقه كالمامور به والمنهي عنه بالاصالة والثاني لا يجب
فيه لا يجب فيه ذلك بل يجب تصور ملزومه ومتضمنه ومثله في بحث
المفهوم والمنطوق ان منطوق الكلام قد لا يكون مقصوداً للمتكلم
ولم يكن له شعور به ويسمى ذلك دلالة اشارة وقد مثل بقوله تعالى
حمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله وفصاله في عامين فيلزم منهما ان

اقل

اقل مدة الحمل ستة اشهر ولا شك ان هذا ليس مقصوداً في الآيتين ولكن هذا
الحكم المستنبط بهذا الطريق حكم وخطاب مع ان المخاطب
لم يتصوره فعلم انه لا يلزم في الخطاب الصريح وان لم يتصور المخاطب
كان حكما نعم لم يكن حكما صريحا فقول من قال بالاستلزام لم يرد ان اللفظ
دل عليه في حال دلالته على معناه الصريح وان المخاطب تصوره وتصور
متعلقه وحكم عليه حين الامر بل اراد ان ذلك يستنبط بالتأمل
والتفكر في معاني الكلام وان حكم الاصل مصحح له وهذا اشتمل تقدمة
الواجب على ما ذكره قطب المحققين من انه لا يلزم من كون المقدمة
مامورا بها كونها مشعورا بها للآمر حين الامر وانما يلزم من كون
الشيء مامورا به شعور الامر به في المامور به اصالة لا مطلقاً
فمن قال بان الامر بالشيء لا يستلزم النهي عن ضده لزم مقدمة الواجب

ليست بواجبة بني ذلك على وجوب الخطاب وما يتعلق في حال المخاطب
وهو انما يجب في الخطاب الصريح دون التبعي فهو ان نازع في تسمية مثل
هذا الحكم المستنبط من الخطاب الصريح بالحكم فلنفس [illegible] معتدا به مع
ذلك فقد عرفت انه بعض اقسام المنطوق كذلك وان نازع في لزوم
ذلك الحكم من الخطاب الصريح فهو مكابرة صريحة على ما علمت و
ان حصر الكلام بالصريح بمعنى ان الامر بالشي ليس امرا صريحا بالمقدمة و
لا يستلزم النهي الصريح عن الضد فالنزاع لفظي واما الاكثر و
وكلامهم صريح اه يعني كلامهم صريح في ان لفظ الامر دال على النهي — قال فكلامهم
عن الضد التزاما فالحكم بان مرادهم ان النهي مستفاد من العقل لا من
الامر تعسف ويمكن ان يقال لما كان الامر يحكم العقل بذلك الملزوم
واصلا بحيث لولاه لم يكن العقل حاكما بذلك وصفوا الامر بالدلالة

علم

قوله
مجازا تعسف بحت بل قرينة بينة التعسف العدول عن الطريق
والخبط على غير دراية والبحت الصرف والخالص من كل شي والغوية الكذب
المختلق وهو الكذب عن عمد ووجه الاضراب ان الثاني اقبح من الاول
لان الاول قد يكون صاحبه معذورا بخلاف الثاني وفي توصيف العزيمة
بقوله بينة زيادة مبالغة في لومه على اشتغاله بالدلالة لفظا على
على ان الامر بالشي لا يقتضي النهي عن ضده الخاص بالمعنيين المذكورين — لفظا الامر [illegible] ضده الخاص بالمعنيين حم
وجوابه يعلم مما سبق انفا في مسئلة مقدمة الواجب
بل يختص ذلك بالسبب وترك الضد ليس سببا للمامور به
كما ستعرف ولم يجب عن هذه الشبهة بالجواب وهو انه لو كان — المشهور ه
مستلزما للنهي عن اضداده لكان جميع المباحات المضادة له بل ما عدا
تلك العبادة المامور بها من العبادات محرمة لانهم يلتزمونه وقيد

التحقيق في الجواب عنه بأن منع كون ترك الضد مقدمة وموقوفاً عليه للواجب
وانما يلزم منه في الوجود بلا توقف من الطرفين ويمكن دفعه بأن حصول
الفعل يتوقف على علته التامة التي هي عبارة عن حصول جميع الشرائط
وعدم جميع الموانع ولا شك أن كل ما هو ضد له مانع منه فيتوقف
حصوله على تركه لأن المتوقف على المجموع متوقف على كل واحد من أجزائه
بالضرورة فيلزم توقفه على ترك ضده فهو مقدمة وموقوف عليه
منعنا الأخيرة وهي قوله لأن مستلزم المحرم محرم فإن العقل
يستبعد تحريم المعلول دون تحريم علته وهو وإن كان
جائزاً لأنه مقدور بتوسط العلة لكنه مستبعد عقلاً وإذا انضمت
العلة مع المعلول في التحريم يرتفع ذلك الاستبعاد وكذا إذا
كانا معلولين لعلة واحدة بعينها كذا وإذا كان اللازم

والملزوم

والملزوم معلولين لعلة واحدة كان تحريم أحدهما مستلزماً لتحريم الآخر
وإلا لارتفع التحريم بالكلية ~~إذ ينتفي تحريم أحدهما مستلزماً~~ لأن التحريم
إذا انتفى في أحد المعلولين ~~ينتفي في أحد المعلولين~~ ينتفي في علته أيضاً فيلزم
اختصاصه بالمعلول الآخر وأنه باطل كما مر أن تحريم اللازم يقتضي تحريم
الملزوم إذا كان الملزوم علة له وفيه نظر لأنا لا نسلم أن انتفاء التحريم
في أحد المعلولين يقتضي انتفاءه في علته فإن تحريم المعلول يستلزم
لتحريم العلة كما مر وانتفاء الملزوم لا يقتضي انتفاء اللازم وأيضاً تحريم
المعلول لكونه غير مقدور بدون تحريم علته مستبعد كما مر وأما تحريم العلة
لكونها مقدورة لا يقتضي تعلق التحريم بالمعلول كما لا يخفى على المنصف
فإذن انتفاؤه في المعلول لا يقتضي انتفاءه في العلة سلمنا لكن
لا نسلم اختصاصه بالمعلول الآخر حتى يلزم خلاف الغرض بل يتحقق

تعزيره

فی علة من حیث هی علة له ایضا لانا نقول فیلزم اجتماع النقیضین ای ثبوت التحریم وعدم ثبوته للعلة لانا نقول انما یلزم ذلک لو کان الثبوت وعدمه من جهة واحدة ولیس کذلک لان العلة حرام من حیث هی علة للمعلول المحرم فلا یلزم اجتماع النقیضین لتغایر الجهة وقصاری ما یتخیل

وغیر حرام من حیث هی علة لغیر المحرم

اه اشارة الی انه یمکن ان یستدل علی کون تحریم احد المتلازمین مع انتفاء العلیة والاشتراک فیها مقتضیا لتحریم الآخر والی دفعه بالنقض التفصیلی اولا والاجمالی ثانیا وکلاهما ظاهر علی ذلک ای علی تحریم الآخر الاحکام لو اثر فی منع اجتماع حکمین متنافیین فی المتلازمین لثبت قول الکعبی فی ضمن فعل کترک القتل والشرب فانه یتحقق فی ضمن اسکان الاعضاء واطباق الفم وبشاعة هذا القول البشاعة بالفتح الکراهة والمرارة وهی مصدر بشع بالکسر فیکون

واجبة

واجبة تخییرا ان اراد المجیب ان الواجب هو الکلی والمخیر فیه الجزئی الترک وهو المباح کل واحد من افراده فلا یلزم کون المباح واجبا غایة ما فی الباب ان الواجب یتحقق فی ضمنه فذلک ظاهر البطلان لان الکلی اذا وجب وجب کل واحد من افراده اذ تحصیله تحصیل الواجب بل تحصیله غیر تحصیل الواجب لان الکلی متحد مع افراده فی الوجود وان اراد ان المباح لیس واجبا لتحقق الواجب یعنی ترک الحرام بشیء آخر فغایة ما فی الباب ان لا یکون واجبا مخیرا فهو لا یدفع قول الکعبی بل هو تسلیم لما یدعیه لانه یقول بوجوبه مطلقا لا بوجوبه عینا فقط وقال البدخشانی فی شرح المنهاج ان مقصوده ان المباح لما لم یکن واجبا عینا لتحقق ترک الحرام باشیاء اخر وکانت تلک الاشیاء غیر محصورة لم یکن واجبا مخیرا ایضا اذ التخییر انما یکون بین اشیاء محصورة والجواب لم تعینها تخصص

غير لازم بل هو خلاف الاولى فان خصال الكفارة ليست كذلك وتعينها نوعي
حاصل فيما نحن فيه لانه اما واجب او مندوب او مكروه والتحقيق في رده انه
لتوضيحه نقول اولا وجود الفعل يتوقف على علته التامة ومن جملتها حصول جميع
شرايطه كتصوره والشوق اليه وارادته ورفع جميع موانعه وعدمه اما لعدم
الشرايط او لوجود المانع لان انتفاء كل واحد من اجزاء علة الوجود علة مستقلة
للعدم كما بين في محله اذا تمهد هذا فنقول فعل الحرام لما كان متوقفا
على حصول الشرايط المذكورة وعلى رفع الموانع عنه كالمباح واخواته
كان تركه اما لرفع الشرايط وهو الصارف عنه واما لوجود الموانع
وايهما سبق كان الترك مستندا اليه ولا يحتاج الى الاخر فان وجد
ذلك الاخر كان لا ان الترك حينئذ غير مستند اليه فح لا ريب
في ان الترك مع وجود الصارف عن الحرام لا يحتاج الى شيء

من الافعال

الاكوان بر

من الافعال واما من لوازم الترك لكن قلنا بعدم بقاء الاكوان الاربعة وهي
الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وباحتياج الباقي الى المؤثر لان
التارك لا يخلو من الاشتغال بفعل ما الا ان الترك لا يحتاج اليه ولا
يتوقف عليه فيفعل امر من حيث انه مقدمة بل هو ملحوظ بذاته
فان كان مباحا فمباح وان كان مكروها فمكروه الى غير ذلك
وان قلنا بالبقاء والاستغناء جاز خلو المكلف من كل
فعل فلا يكون هناك الا الترك المستند الى الصارف واما مع
انتفاء الصارف وتوقف الترك والانتهاء على فعل من
الافعال للعلم بانه لا يتحقق الترك الا معه فمن يقول بوجوب مقدمة الواجب
مطلقا سببا كان او لا يلتزم وجوبه من باب المقدمة في هذا الغرض ولا يكون
ذلك بل يرجحون بما يشهد له كتب الفروع وقد مثل له بان احدا اذا

كان مع امرأة جميلة في بيت وكان متمكنا من نفسه انه لو لم
يشتغل بضد الزنا يفعل الزنا فلا شك ان الاشتغال بالضد
واجب عليه في تلك الصورة وصرح بعضهم بان الفعل الاخر لو كان
حراما وجب ارتكاب اقل القبيحين واعلم ان الكعبي ان اراد ما ذكر
من التفصيل فلا خلاف له معهم وان اراد ان المباح دائما مقدمة لترك
الحرام والدليل لا يدل عليه ومن لا يقول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا فهو في سعة من هذا وغيره لان الاستدلال
الكعبي مبني على وجوب المقدمة ومن انكر وجوبها لا حاجة له الى هذه التوجيهات
انت خبير بان بسط الكلام في موقعه لان من قال بوجوب السبب فقط يلزمه
ان يقول بوجوب الفعل في هذا الفرض لان الفعل في كل وقت مما يتوقف عليه
الترك الواجب او سبب له فتأمل وذلك مستمر اى وجود الصارف

وعدم الداعي مستمر مع فعل الاضداد الخاصة ففعلها لا ينفك عن الترك
مقارن له من غير توقف الترك عليه بل لو فرض عدمه لتحقق الترك
بسبب تحقق علته وعدم الانفكاك ح انما هو على عدم تقدير بقاء
الاكوان واما على تقدير البقاء فلا يتعين هناك الا الترك مع الصارف
فلا يتحقق المقارنة ايضا فلا يتصور صدور الحرام لما علم من
المنع ان علة الترك عدم الداعي يعني عدم علة الفعل علم انه لا يتصور
صدور الاضداد الخاصة مع انتفاء علة الترك الا على سبيل الالجاء
عند انتفائها يتحقق علة الفعل المامور به فيصدر ضده ح انما هو بالالجاء
الالجاء فيفعل الضد ح وان كان علة للترك الا ان الترك ح ليس بحرام
حتى يلزم من حرمته تحريم علته اذ لا تكليف مع الالجاء والغرض من هذا
الكلام دفع ما يمكن ان يتوهم من ان فعل الضد وان لم يكن علة للترك عند

عند وجود الصارف لكنه علة لعدمه فتحريم الكف مستلزم ل
تحريم فعل الضد وهو مراد المستدل ان قيل هذا التفريع انما يتم
لو لم يكن لرفع الضد دخل في تحقق المامور به واما على تقدير المدخلية
كما تم فلا اذ عند انتفاء الصارف لم يتحقق علته التامة فلا يكون
فعل الضد على سبيل الالجاء بتقدير ان يراد اشتراكهما
اي ترك المامور به وفعل الضد لظهور ان الصارف
الذي هو العلة في الترك ليس علة لفعل الضد
بل عدم الداعي الى المامور به انما يكون علة لفعل الضد لو كان
الداعي اليه علة لترك الضد وليس كذلك لان علة ترك الضد عدم
علة وجوده فتحصل ليس من تتمة الجواب بل هو تصديق لما يمكن
ان يقال في هذا المقام لكن الصارف اذا كان علة للترك كان

حراما وهو ما يتوقف عليه الضد الذي ليس بحرام فهل يجوز ذلك فاجاب بانه
يجوز اذا لم يكن ايجاب الضد مستلزما لايجاب مقدمته اذ لو استلزم لزم
اجتماع الوجوب والتحريم في امر واحد شخصي [illegible] من جملة ما يتوقف
عليه فعل الضد اما ارادة الضد فلانها جزء من اجزاء الداعي اليه
واما الصارف عن المامور به فلانه لولاه لكان صدور فعل الضد
على سبيل الاختيار ممتنعا وفيه بحث لان الصارف عن المامور به
مما يتوقف عليه ترك الضد ضرورة ان توقف الوجود على الوجود
يستلزم توقف العدم على العدم والحكم في الصارف عن فعل الضد
وهو انتفاء وجود الداعي اليه بالنسبة الى فعل المامور به والى ترك
ذلك الا ان الضدين حكمهما في ذلك على السواء فاذن الداعي لفعل الضد
مما يتوقف عليه ترك المامور به فالحكم بان العلة لترك المامور به

اذا كان مما يتوقف عليه فعل الضد كان انتفاؤه يعني وجود الداعي الى المامور به م

اعني م

هي الصارف عن فعل لايخ من اشكال فاذا كان واجبا كانا ضمير المعزو

يعود الى القصد والتثنية الى الصارف وارادة الضد سابقا يعني

مقدمة الواجب علم وجوب غير السبب الموصل بالسبب التام كما

مرت اليه الاشارة فلا يرد ان الارادة جزء من اجزاء سبب فعل الضد لا

لان جزء السبب سبب ناقص فلا حكم فيهما اي فلا يتصفان بالوجوب

بواسطة كونها مقدمة لفعل الضد وفيه لان ايجاب الضد يستلزم لايجاب

عليه كما اعترف به المص وارادة الضد جزء من اجزائها فهي واجبة

ضرورة ان ايجاب الكل لا يتصور بدون ايجاب اجزائه كما عرفت

من ان النهي عن الشيء يستلزم النهي عن علته ويكون ايضا النهي

متعلقا بتلك العلة ومعلولها يعني لان النهي

متعلق بالصارف عن الصلوة المامور به وبمعلوله وهو ترك

الضد

لا الضد المصاحب للمعلول ووجه المصاحبة تقدم سابقا وسوال من جانب

اعني الصارف وعدم الداعي يستمر مع فعل الاضداد فلو رام الخصم اه

فيه شي لان الخصم بعد ما سمع في اثناء البحث منع وجوب الصارف باعتبار

كونه مقدمة لفعل ضد الواجب لا يتصور ان يقدم على الاستدلال

بهذا الوجه الذي يعود عليه ذلك المنع بعينه واي فايدة له في ذلك

وان كان واجبا موسعا انما وصف الواجب بالموسع

لان المضيق لا يجري فيه هذا الدليل اذ ايجاب الضدين على التضييق

دليل على التخيير لان التكليف بالجمع بينهما محال فالصارف حينئذ لا

يتصف بالتحريم قطعا وان اتصف بالوجوب باعتبار التوصل اليه

الاخر فلا يلزم اجتماع الوجوب والتحريم في شي واحد ولا ريب في

بطلانه بطلانه ثم اذا كان اتصافه بهما من جهتين كما صرح

بعضهم في دفع شبهة الكعبي على ان الذي يقتضيه التدبر اه منع
للملازمة في قوله فلو صح مع ذلك فعل الواجب الموسع لكان هذا
الصارف واجبا باعتبار كونه مالا يتم الواجب الا به مستندا بان
مالا يتم الواجب الا به على تقدير وجوبه انما يجب اذا لم يكن هناك
مانع وكان ايجابه ممكنا والمانع في الصارف موجود وهو لزوم
اجتماع الضدين يعني الوجوب والتحريم في امر واحد شخصي وعدم
وجوبه لاينافي صحة ذلك الفعل لان الحرام قد يتوصل به الى الواجب
كما في مثال الحج على حد غيره من الواجبات يعني بغيره
من الواجبات الموجبات بالاصالة فانها لا تسقط الا بفعلها
فاذا قلنا بوجوب ما يتوقف عليه الواجب يعني
مطلقا لوبدل الا بالضد الواجب مثل ازالة النجاسة

قال الشيخ م

في المسجد

في المسجد فيسقط ذلك الوجوب اي وجوب كراهة الضد لفوات
الغرض منه اي لفوات الذي هو غرض من وجوب كراهة الضد
وباعث له ومن هنا اي مما ذكرنا من ان وجوب المقدمة انما
هو للتوصل وليس على حد غيره من الواجبات يعلم دلالة
الامر على النهي اي بعدم دلالة الامر من حيث هو مع قطع النظر عن
خارج عنه على نهي ضمني لما سيجيء من ان الامر مع ارادة المامور به
يقتضي النهي دون الامر وحده اذ كون وجوبه للتوصل يقتضي
اختصاصه بحال امكانه الضمير الاول يعود الى الموصل وكذا الثاني
واما الثالث فيعود الى التوصل لا يمكن التوصل اه لان امكان
التوصل بالشيء فرع امكان ثبوته في نفسه والمقدمة اعني ترك الضد
ممتنعة عند وجود الصارف عن المامور به وعدم الداعي اليه

التوسل م

فلا معنى لوجوبها ح ولما كان ح القايل ان يقول يجوز اجتماع الترك معهما لانه
لا ينافيهما فيمكن التوصل ح اجاب بانك قد علمت سابقا انهما
مستلزمان مع فعل الاضداد الخاصة يعني متى وجد او وجد فعل الاضداد
فلا يجوز ان يجامعهما ضده اعني الترك فلا يكون الترك حين وجود
الصارف مما يمكن التوصل الى المامور به وفيه نظر لان الترك ح
ممتنع بالغير ممكن بالذات ويكفي هذا القدر في تعلق الامر ويمكن
التوصل لامكان ازالة المانع وايضا ه عطف على قوله هنا يتجه
وهو وجه آخر لعدم دلالة الامر وحده على النهي تقريره ان الدليل على
وجوب المقدمة انما دل على وجوبها حين ارادة الفعل المتوقف على
تلك المقدمة انما دل على وجوبها فاللازم ح عدم وجوبها
الى الامر وحده بل لابد من ان يستند اليه والى ارادة الفعل جميعا او

ان تجعل قوله فلا يتم الاستدلال متفرعا على كل واحد من الوجهين من حيث
كونه مقدمة له تقييد لعدم وجوب الترك الضد واجبا من جهة
اخرى كما اذا كان الضد حراما في نفسه باعتبار النظر تقييد الحكم
في الامر اذا زاد وبالغ المشهور بين اصحابنا اتفاقهم في ذلك
لان بعض اصحابنا ذهب اليه وذهب اليه الاشاعرة او الاشياء
سواء كانت متباينة في الحقيقة النوعية او متساوية كالاعتاق
والاطعام والصوم في الكفارة وكالاعتاق وحسن الشبه اليه
او اداه ط وجب التخيير كقوله تع في كفارة اليمين فكفارته
اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة
امر بتلك الاشياء على وجه التشريع بجواز ترك كل واحد منهما مع الاتيان
بالآخر وتفويض الاختيار الينا وقد اختلفوا في متعلق الوجوب

فقال اكثر اصحابنا وجمهور المعتزلة ان متعلقه كل واحد من تلك الاشياء
المتعينة من حيث انه على سبيل البدل بمعنى انه لا يجب علينا فعل الجميع ولا متعين عام
يجوز لنا تركه واتينا بفعل يتحقق الامتثال لكونه واجبا بالاصالة
لا لتضمنه واجبا وقالت الاشاعرة وبعض اصحابنا ان متعلقه مفهوم كلي
يصدق على كل واحد من تلك المعينات اعني مفهوم واحد لا بعينه
ولا خفاء في انه لا يجب عندهم فعل الجميع ولا يجوز تركه واتيانها كلا
يتحقق الامتثال لكونه متضمنا للواجب ولذلك حكم
جماعة منهم العلامة بانه لا نزاع بين الفريقين في المعنى وانت خبير بان
بينهما اختلافا في الجملة لان الوجوب متعلق بالمخصوص من حيث انه
مخصوص عند الفريق الاول وبالمفهوم الكلي عند الفريق الثاني ولعل الاحكام
تختلف بذلك نعم هنا مذهب الواجب على هذا المذهب

معين

عند الله تعالى غير معين عند المكلفين يختلف بالنسبة الى المكلفين معين م
لاختلاف اختيارهم فما اختاره فهو واجب عليه في علمه تعالى واعلم ان
ههنا مذهبا آخر وهو ان الواجب واحد معين عند الله تعالى ولا يختلف
بالنسبة الى المكلفين والمكلف لو اختاره فهو المطلوب وان اختار
غيره كان ذلك الغير مسقطا له الامر بالفعل في وقت اما الفعل
بالنسبة الى الوقت اما ان يكون مساويا له كصوم رمضان ويسمى
مضيقا ولا نزاع في وقوعه واما ان يكون زائدا عليه كقدر الركعة لعبد البلوغ
مثلا وهذا لا يتعلق به الامر الا باعتبار حمله على ارادة القضاء وهو
في حكم الاداء شرعا واما ان يكون ناقصا عنه وهو الموسع والمتكلم المص بكون م
لم يذكر الاولين لان الاول لا خلاف في وقوعه والثاني قبيل التحديد
لندرته ومنهم من سماهما مضيقين وفسر المضيق بانه لا يفضل وقت عنه

وهو شامل لهما جميعا ويعبر عنه بالواجب الموسع اما لتوسعة وقته
او لتكثر افراده لتظهر انه تردد ى اه لا يخفى سخافة هذا الوجه وضعفه و
هو الظاهر من كلام المفيد وهو عليه بعض الشافعية فعندهم
قد اعتقدوا ان الشارع اوجب الفعل في الوقت وجوز تاخيره الى
آخره استدراكا للفضيلة تبين ان ما اتى به كان واجبا
اورد عليه ان الوجوب لما كان مختصا بالجزء الاخر لم يكن المقدم
واجبا واجيب تارة بان الوجوب في تلك الصورة انما هو في الوقت
الذي اتى بالفعل فيه والبقاء على صفة التكليف كاشف عنه و
هذا الجواب لا يناسب المقام لان هذا المذهب خص الوجوب باخر
الوقت فقط واخرى بان ما فعله كان موقوفا ويصير واجبا بعد حصول
الجزء الاخر والبقاء على صفة التكليف ويرد على الجوابين ان النية معتبرة

في الصلوة مثلا وهي على هذا التفصيل غير مقدورة وعلى الجواب الثاني
ان كون الصلوة واجبة وجه تقع عليه الصلوة ولا يؤثر في هذا الوجه ما يتحقق
بعده اذ من شان المؤثرية وجه الافعال ان يكون مقارنا لها ولا يتاخر
عنها كان نفلا وقيل مقصود نفلا يسقط الفرض واورد عليه انه
ان خرج في آخر الوقت عن صفات التكليف لم يتحقق الوجوب
في شانه فلا يكون مسقطا للفرض واجيب عنه بانه لم يرد انه تحقق هنا
الوجوب ثم سقط بل المراد انه لم يتحقق في شانه الوجوب ولعل ذلك
يرد عليه امران احدهما انه لو لم يفعله لزم ان لا يكون آثما مع ظن الموت
قبل الآخر والثاني انهم اجمعوا على ان الاذان والاقامة مختصان
بالصلوة الواجبة فيلزم ان لا يجوز فعلهما مع الصلوة في اول الوقت
واما ثانيهما البعض العامة وذهب الحنفية الى الاول والكرخي

للا الثلم

كان واجبا بالاصالة من غير فرق قوله واجبا رد على المذهب الثاني
حيث قال في الاول نفل وقوله بالاصالة رد على المذهب الاول حيث
قال في الآخر قضاء تابع للاول وقوله من غير فرق رد على المذهب الثالث
وهو ظ يكون راجعا الى الواجب المخير لان الواجب على
هذا التقدير احد الاشخاص المتماثلة في النوع المتمايزة باجزاء الوقت
وهو العزم على اداء الفعل في ثاني الحال اتى قسم البدل
بالعزم لعدم وجوب بدل غيره بالاتفاق واما قسم لفظ الاداء تنبيه
على ان من اعتبر بدلية العزم جعله بدلا عن ايقاع الفعل لا عن الفعل نفسه
فلا يرد عليه ما اورده صاحب المنهاج من انه لو كان العزم بدلا عن الفعل
بنفسه لسقط راسا كما في الكفارات والطهارات ومن انه يلزم
تعدد البدل في اجزاء الوقت مع وحدة المبدل وهو الفعل وانه لظ

للا لهم

لان البدل ما يقوم مقام الاصل فاذا اتى احدهما لم يكن الباقي به الا استوا وجهه وعدمه
ووجه عدم الورود ان العزم بدل عن ايقاع الفعل فغاية ما لزم تعدد
الايقاعات في اجزاء الوقت قبل الضيق لا سقوط الفعل نفسه والايقاع
متعدد باعتبار تعدد الاجزاء فكل واحد من البدل والمبدل متعدد وكل بدل
يا دري مبدله اذا تاخر عن اول الوقت ووسطه انما
خصهما بالذكر لان آخر الوقت بقدر ما يقع الفعل فيه لا يجب البدل فيه اجماعا
بل تعين الفعل قال السيد المرتضى نعم لم يذكر
السيد في الذريعة القول بعدم وجوب العزم اصلا وقيل هذا الشيء كونه غير
معروف في عصره دعوى بان احدهما تساوي جميع اجزاء الوقت في الاخرى
واخرى عدم وجوب العزم مستفاد من الامر مثل وجوب الصبوح
فانه مستفاد من اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل ومن الروايات
تحكما اي ترجيحا بلا مرجح اذ لا دليل عليه وفيه نظر لان مجرد عدم دلالة الامر
على التخصيص لا يلزم ان يكون التخصيص تحكما لان انتفاء بعض المدارك لا يستلزم

انتفا الكل فتفريع الحكم وجعله نتيجة لما قبله لا تخ من شيء البعض الا ان يكن مقصوده التخصيص الحكم الا ان
يكون هناك دليل من خارج يتوجه تشبث وايضا لو كان الوجوب مختصا
بهذا الدليل مثل الاول عام يبطل المذاهب الثلثة فلا يصح كالو صلاها
قبل الزوال عدم الصحة مطلقا كيف والخصم يقول بالصحة نقلا وقياسا على
الفعل قبل الزوال فاسد لان الخصم يقول قد جوز الشارع تقديمه الى الزوال كما
جوز تقديم الزكوة المؤقت معين وتقديم غسل الجمعة الى اول الخميس فكم
اللهم الا ان يدعي الضرورة او الاجماع او دليل جواز ذلك في بعض الصور لم
تقتضيه لا يقتضي جوازه مطلقا وفي الكل كلام اما في الاول فلانه دعوى الضروره
في محل النزاع واما في الثاني فلان الخصم مخالف فلا تسليم الاجماع والجماع
لا ينهض عليهم حجة واما في الثالث فلانه دفع للسند فيكون
متاخيره من وقته عاصيا اي فيكون المصلي بتاخيره عمدا النواب
الذي هو الصلوة مثلا عن وقته عاصيا وانما لم يذكر قيد العمد لاشعار
التاخير به والعلم بان الناسي لا يكون بالتاخير عاصيا وفيه ايضا

نظ

لان الخصم ان سلم العصيان بالتاخير يمنع الاجماع على عدم العصيان وان لم يسلم يمنع
كون القضا مستلزما للعصيان فلا يصح التفريع وقياس التاخير الذي لم
يتحقق معه العصيان اعني التاخير الذي لا الى ان يخرج وقتها ويدخل الوقت
المختص بالعصر فاسد وهما خلاف الاجماع اي عدم الصحة قبل
اخر الوقت والعصيان بالتاخير في جزء اوله خلاف الاجماع ولنا على
الثانيه ان الامر ورد اه قال المص في الحاشيه عدلنا
عن الاستدلال المشهور منهم على نفي بدلية العزم وهو انه يساوي الفعل في جميع
الاجزاء
جميع الامور المعتبرة سقط التكليف والا لم يكن بدلا وانه ان وجب في الوسط
كما وجب في الاول لزم تعدد البدل وهو العزم مع وحدة المبدل منه
وهو الفعل وان لم يجب فهو المط ووجه العدول ان التحقيق ما ذكره
بعض الافاضل من ان القائلين ببدلية العزم لم يجعلوه بدلا عن نفس
الفعل بل ايقاعه فالمبدل منه هو ايقاعات الفعل في اجزاء الوقت
والبدل هو ايقاع العزم فيها الا في الجزء الاخير فكل منهما متعدد

الى اخر وقت الظهر على التاخير الذي
يتحقق معه العصيان اعني التاخير عن تمام

وكل من ان يتادى منه مبدا لى انتهى اقول يقود الا فى الجزء الاخير نيدفع الاستدلال
الاول لان وجوب بدليه العزم يسقط الفعل فيما قبله من اجزاء الوقت لا فيه
اليضم لان الفعل فيه متعين ولا بدل له فلا يلزم سقوط التكليف والجواب
عن الاول ان الانفصال الخ حاصله ان الواجب الموسع في اجزاء
الوقت بدل من نوعه وان لم يكن له بدل من غير نوعه وهو العزم بخلاف
المندوب فانه ليس له بدل اصلا فظهر الانفصال والافتراق بينهما وهذا
الجواب في الحقيقة منع لقوله وحيث يجب فليس هو غير العزم وعن الثاني
انا نقطع الظ ان هذا معارضة وفي قوله نقطع اشارة الى ان هذه
المقدمة اجماعية قطعية او ضرورية فلا حاجة الى الاستدلال بانه
لو كان فاعل الصلوة ممتثلا لما لكونها احد الامرين لجاز الاتيان بالعزم
دون الصلوة كما في خصال الكفارة حتى يتوجه انه ان اريد بفاعل الصلوة
فاعلها في اخر الوقت فالملازمة مم لان الفعل متعين فيه ولا بدل
لها وان اريد به فاعلها فيما قبل الآخر فبطلان اللازم مم

ان م
لجواز الاتيان بالعزم من الصلوة ح ويمكن منع القول ثبت في الفعل والعزم
حكم خصال الكفارة اي الاثم بثبوت حكم الخصال فيهما وانما ثبت لو لم يكن
الاثم لخصوص الصلوة على تقدير تسليمه اشارة الى منع حصول
الاثم بترك العزم اي القصد على الفعل في ثاني الحال لانه عين محل النزاع
على فعل كل واجب اي مضيقا كان او موسعا وفي هذا التعميم زيادة
مبالغة في ان هذا الاثم ليس لاجل التخيير بين فعل الموسع والعزم الحصول
في ترك عزم غير الموسع ايضا متذكرا الخصوصه لحكم خاص
مثل وجوب الصلوة وانما اعتبر الالتفات والتذكر لتحقق
وجوب العزم لان الغافل غير مكلف بحكم من احكام الا بان
لم يرد ان العزم بالواجبات اعني ارادة الاتيان بها من لوازم
الايمان غير منفك عنه تحقيقا للتصديق والاذعان بما جاء
به النبي صلعم كما ظن اذ لو اراد ذلك لزم ان لا يكون تارك
الواجب مع التصديق بوجوبه وتارك العزم عليه مؤمنا وانه

بط قطعا وان لا يتخلف العزم على الواجب عن التصديق بوجوبه وبطلانه
لكفى على ذي مسكة بل اراد ان من توابعه وروادفه يعني اذا آمن الرجل يجب عليه
العزم على الواجبات في اوقاتها اما اجمالا او تفصيلا على الوجه المذكور وانت
تعلم ان قوله مع ثبوت الايمان من باب وضع الظاهر موضع المضمر لكن لا يخفى عليهم
عوده الى الحكم لانه يوجب قلب المقصود على الوجه الذي ذكر
من الاجمال والتفصيل وله وجه اي وللتوقف في وجوبه وجه اذ لا دليل
على وجوب ارادة الاتيان بالواجبات في اوقاتها قبل تلك الاوقات
ولا عدمه وان كان الحكم آه اي ولو كان الحكم بالوجوب مكررا.
في كلام الاصحاب لكن ليس ذلك اجماعا وربما استدل له
اي لوجوب العزم على الوجه الذي ذكر لكونه عزما على الحرام اشارة
الى منع الصغرى والكبرى مطوية تقريره العزم على ترك الواجب حرام فيجب
العزم على فعل الواجب لعدم انفكاك المكلف من هذين العزمين
فحيث امتنع احدهما وجب الآخر وهو كما ترى اشارة الى ما فيه

والمنع

اما اولا فلان ترك الواجب حين كونه واجبا حرام لا قبله فحرمة العزم على
تركه مقيدة بتلك الوقت ايضا اذ لا يزيد الفرع على الاصل واما ثانيا فلانا
لا نسلم ان العزم على الحرام حرام والا لكان العازم على الضرب ظلما عاصيا
وهو محرم واما ثالثا فلان قوله فيجب العزم على فعل الواجب ممنوع بل يجب
عدم العزم على ترك الواجب وهذا العزم من حيث هو لا يستلزم العزم على
فعل الواجب فيخرج عن كونه واجبا فيه نظر لان جواز الترك
الواجب يستلزم خروجه عن كونه واجبا اذا كان معينا واذا كان مخيرا
فلا كما في خصال الكفارة لان جواز ترك بعضها عند الاتيان بالبعض الآخر
لا يخرجه عن الوجوب وما نحن فيه من هذا القبيل ثم ما حققنا ما ينافي
اثبات الدعوى الاولى لان الامر يدل على التوسعة لو كان واجبا
في الاول المراد في الاعم اول الوقت الحالي عن مقدار الفعل فانه
ما قيل من ان عدم وجوبه في الاول لا يوجب اختصاص وجوبه بالآخر
لجواز تحققه في الوسط ولا حاجة الى ابطاله وانت خبير بان هذا

الدليل لو تم لدل على اختصاص الوجوب بالآخر فقط ولا يدل على ان التقديم نفل
مسقط للفرض فان اللزوم المدعى انما تم اه قيل هذا الجواب لا يصح
على مذهب من خصص الوجوب بالاول والحق انه يصح بادنى تصرف لانهم
وان خصصوا الوجوب بالاول لكنهم قائلون بان الفعل ليس بمتعين
في الاول بل المكلف مخير بين ادائه في الاول وقضائه في الآخر ولهذا
لم يعص بالتاخير اجماعا تعليق الامر بل مطلق الحكم على الشرط
مثل اعط زيدا درهما ان اكرمك وان دخلت الدار فانت حر والشرط
قيل هو ما يتوقف عليه وجود الشيء اخص منه ما قيل من انه ما يستلزم نفيه
نفي امر لا على وجه السببية وقيل هو المذكور بعد ان واخواته معلقا عليه حصول
مضمون جملة اي الحكم بانه يحصل مضمون تلك الجملة عند حصوله وهذا التفسير
احسن لان الشرط بهذا المعنى يمكن ان يجعل محل النزاع لا بالمعنى الاول والمراد
بالفاضل العلامة وابنه فخر المحققين يحيى في العرف قولنا
الشرط في اعطائه اكرامك فيه نظر لانا لا نسلم ان المثال المذكور

يجري

يجري مجرى الا لان هذا المثال لا يفيد انحصار شرط الاعطاء في الاكرام بخلاف قولنا
الشرط في اعطائه اكرامك فانه يفيد ذلك لما قرره ائمة المعاني
من ان تعريف المبتدأ باللام يفيد انحصاره في الخبر كما في قولك الامير زيد
والشجاع عمرو ولعل المتبادر ليس الا من الانحصار وهو مفقود في المثال الاول
لان المذكور بعد لن واخواته في اللغة شرط لايقاع الحكم اي اسناد الكلام من المتكلم
كالتي مثلا في ان زال الشمس شرط لحكمي بان الزمان شتاء لا انه شرط
لثبوت الشتاء ووجوده في الخارج فعند انتفاء الزوال انتفى حكمي بالشتاء
لا ثبوته في الخارج وانما ينتفي ثبوته فيه لو كان الشرط شرطا لثبوته فيه
وهو ممنوع وعلى هذا فالمثال المذكور يجري مجرى قولنا الشرط في حكمنا باعطائه
اكرامك والمتبادر من هذا انتفاء حكمنا بالاعطاء عند انتفاء الاكرام لا انتفاء
الاعطاء في الخارج وهو مطلوبكم ولا ينفع لكم القول بان الجزاء ان كان
انشاء لزم انتفاء ايقاعه انتفاء وقوعه وثبوته لما تقرر من ان الانشاء
لا خارج له لان دعواكم في مفهوم الشرط مطلقا سواء كان الجزاء اخبارا او انشاء

فان زال الشمس شتاء ومعناه قول الشمس م

لا ولان من خول ان يجوز ان يكون سببا فيجري المثال مجرى قولنا ان اعطاه اب
اكرمك ولانم ان المتبادر من هذا انتفاء الاكرام لجواز وجوبه بسبب آخر اذ الشرط
الواحد يجوز ان يكون له اسباب متعددة والقول بان جواز وجوبه بسبب آخر
لا يضر في ظهور انتفاء الحكم لان الاصل عدمه مدفوع بما ستعرفه في الجواب
عن استدلال السيد وبعد جميع ذلك يرد من حجية مفهوم الشرط عندكم شروطه
بان لا يكون خلاف الشرط اعلى بثبوت الحكم ولا مساويا له والا لكان الحكم ثابتا عند
ثبوت ذلك المخالف قطعا وح يجوز ان يكون للحكم شرطا آخر اعلى او
مساو للشرط المذكور فلا يلزم انتفاء الحكم عند انتفائه على ان ما ذكرتم
ينتقض بنحو ان كان هذا انسانا فهو حيوان فان انتفاء الانسانية لا يقتضي
انتفاء الحيوانية اللهم ان يقال ان هذا المثال ونحوه وارد على خلاف
المعقول غير صحيح عند ارباب اللغة بل هو حرام سواء اردن
التحصن او لا والجواب عن الاول يمكن دفعه بان السيد يقول اذا
جاز ان يكون للشيء شروط متعددة كل واحد منها مستقل فعند انتفاء

شرط مخصوص

شرط مخصوص كالاكرام في مثالكم لا ينتفي المشروط كالاعطاء هنا لاشتراطه بغيره
فهذا الجواب تسليم لما ادعاه السيد كما لا يخفى كان الحكم مختصا
يمكن دفعه بان مقصود السيد انه اذا جاز ان يكون للشيء شروط كثيرة
ووقع ذلك في كثير من المواضع كما اشعر به قوله اكثر من ان يحصى لم يحصل لنا مع عدم
العلم بوجه رجحان عدمه ونظير ذلك ما قيل في العام قبل الفحص عن المخصص انه
لا يحصل لنا الظن بعدمه بناء على اصالة العدم لكثرة وقوع التخصيص في العمومات
والموضوع هنا منتف المراد بالموضوع الاكراه وهو منتف عند
عدم ارادة التحصن لانهن اذا لم يردن التحصن فقد
اردن البغاء اه الملازمة ممنوعة لوجود الواسطة وهي عدم ارادة شيء
منهما ولو قال لانهن اذا لم يردن التحصن لم يردن عدم البغاء سواء اردن
البغاء او لا ومع عدم ارادتهن عدم البغاء اه لم * عن هذا المنع وقد يجاب [يسلم]
عنه بان كل ضدين لا ثالث بينهما لا يجوز خلوها عن الارادة بل لا بد
ان يكون احدهما مرادا وهذا انما يتم عند من فسر الارادة بالصفة المخصصة

بلا حد المقدورين بالوقوع ولا شبهة في ان احد الضدين واقع البتة فلا جرم
يخصصه بالوقوع وهو الارادة واما عند من قال انها ميل يتبع اعتقاد النفع
فيجوز خلو الضدين عنها لجواز ان لا يكون للنفس ميل الى شيء منهما فلا
يتعلق به الحرمة ولا يتعلق به الاباحة ايضا ولم يذكره الكشاف بامر والملجى
اخرى بارادتها كما في العقل وقصاص ففيه تحريك لحمية المولى
او ان الاية نزلت فيمن يريدن التحصن كما هو ان في التقييد تنبيها
على تحقق الارادة في تلك الحالة كما قيل ان لابن ابي كانت ست
جوار وهو كان يكرههن على البغاء وضرب عليهن فشكى بعضهن الى
النبي صلعم فنزلت الاية واعترض بان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب
وقد اعتبر في هذا الجواب خصوص السبب واجيب بان ما استفيد
من اللفظ وهو تحريم الاكراه عند ارادة التحصن عمومه باق الى
يوم القيمة ولم يخصص بالسبب نعم لم يثبت مفهوم الشرط لظهور
فائدة اخرى للشرط غيره واختلفوا انه يعني واختلفوا في ان تعليق

الحكم

الحكم على احدى صفتي الذات مثل في الغنم السائمة زكوة هل يقتضي نفيه عند انتفائها
وثبوت الاخرى مثل المعلوفة ام لا فذهب الى ان يقيد محل النزاع بما اذا لم يكن
للوصف فائدة اخرى غير نفي الحكم عن محل النزاع بما اذا لم يكن للوصف
فائدة اخرى غير نفي الحكم عن محل ذلك الوصف والا فلا يقتضي نفيه اتفاقا
كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق وهكذا الفائدة ههنا منعهم
عن عاداتهم من قتل الاولاد خشية للفقر مع ما فيه من الاشعار بأولوية الحكم
في خلافه دخنج خنج بالجيم والنون والحاء المهملة بمعنى مال والعلامة
ذهب العلامة الى ان الحكم بالوصف لا يقتضي نفيه عند انتفائه
الا على تقدير ان يكون الوصف علة لذلك الحكم فانه يقتضي
انتفاؤه عند انتفائه واللازم اما الابطال علية ما فرض علة وذلك
اذا كان الحكم في غير محل الوصف معللا لعلة اخرى فلا يكون ذلك
الوصف علة تامة بل العلة احد الامرين هف واما وجود المعلول
بدون العلة وذلك على تقدير استناد الحكم في غير محل الوصف الى

هذا الوصف الزايل فانه مع هذا بحث وهو ان تعليق الحكم بالوصف كما هو
موضوع المسئلة يشعر بالعلية فاذا اعترف بان علية الوصف
يقتضي حجية مفهومه فلا بد من الاعتراف بحجية مفهوم كل وصف
اللهم الا ان يكون المراد بعلية الوصف ثبوتها بالنص او بكون المناسبة
تثبت لسن الوصف وحده علة الحكم وينتفي الحكم بانتفائه وكثير
من الناس كابي علي وابي هاشم والمتكلمين كلهم وابن سريج وجماعة من الشافعية
كابي بكر الصيرفي والقفال وجماعة من الحنفية وغيرهم ولانه لو كان
كك اه اي ولان نفي الحكم عن غير [illegible] صف لو كان عين اثباته
في محله او جزئه لكانت دلالة التعليق عليه منطوق اذ المنطوق
ما دل عليه اللفظ في محل النطق سواء كان مطابقيا او تضمنيا والخصم معترف
بانها ليست بالمنطوق فلا حاجة لنا الى الاستدلال على نفي المطابق
والتضمن فلانه لا ملازمة في الذهن ولا في العرف
ثم ولا شبهة في ان اهل العرف يفهمون من قولنا العن زيدا الفاسق

عل ر

اعطا

انتفاء الامانة عند انتفاء الفسق حتى شاع منهم ان التعليق بالوصف مشعر بالعلية
لكن المثبت يقول يستنبط منه نفي الحكم بالتامل الصادق وان لم
يكن به شعور في حال الخطاب ولزوم الشعور انما هو في الخطاب الصريح
دون الغمض فهم مثله وجرى مجرى قولك الانسان الابيض لا
يعلم الغيوب في ان الابيض لما لم يكن مفيدا لثبوت العلم بالغيب لغيره
كان مستهجنا عاريا عن الفايدة ومثله الاسود فيما ذكر سوى انتفاء
الحكم عند انتفاء الوصف بل هي كثيرة لا ريب في كثرة فوايده
لكن المثبت يدعي ان [illegible] ومجرد الاحتمال لا يقدح في الظهور وجوابه
ان المدعي يمكن تقرير الاعتراض بوجه يندفع عنه هذا الجواب وهو
ان التخصيص يقتضي نفي الحكم اذا لم يظهر لفائدة اخرى مساوية لكن
المنفي في الظهور لا سيما كما ذكرتم من الاحتمالات كما يا وبه الظهور
يدل على مخالفة ما بعدها لما قبلها قيل هذا
ينافي الحكم بوجوب غسل المرفق والجواب انه يجوز تخلف الحكم المنفي

و ا د م

اظهر لها مه

بالمفهوم عما بعد الليل كالاجماع وفعله عليه السلام ونحوهما بعض العامة
كالآمدي وابي حنيفة معناه آخر وجوب الصوم مجيء الليل فيه
نظر لانه يجوز ان يكون معناه ان الحكم انقصر عن ايجاب الصوم بهذا الايجاب
الى مجيء الليل وهذا انما يدل على انتفاء هذا الحكم فيما بعد لا على انتفاء الوجوب
وبعبارة اخرى لئن اردت لزم معناه آخر وجوب الصوم المستفاد من هذا
الخطاب مجيء الليل فمم ولكن قولك فلو فرض ثبوت الوجوب بعد
مجيئه لم يكن الليل آخرا مم لان الحكم الثابت فيما قبل الغاية مقتضى هذا الخطاب
والحكم الثابت فيما بعده من مقتضى خطاب آخر فمجيء آخر بالنسبة الى
الاول ووسط بالنسبة الى الثاني ولا ضير فيه وان اردت ان
معناه آخر وجوب الصوم المطلق مجيء الليل فهو مم بخلاف هنالك
حال عن الضمير المستكن في ظاهر والضمير عائد الى اللزوم وهنالك
اشارة الى التعليق بالصفة اقوى منه لا لانه من التعليق بالشرط
الاظهر لئن تعول من التعليق بالصفة الا ان التعليق بالشرط لما كان

اقوى

اقوى من التعليق بالصفة كان التعليق بالغاية اقوى من التعليق بالصفة ايضا
وان علم الآمر انتفاء شرطه اذا كان الفعل مشروطا بالشرط فلا يخ
اما ان يكون الشرط موجودا في ذلك وقت الفعل او لا وعلى التقديرين فالآمر
والمأمور اما عالمان به او غير عالمين او بالتفصيل فهذه
ثمان صور فان كان الشرط موجودا جاز الامر به مطلقا وان كان مفقودا
وكان الآمر جاهلا جاز ايضا سواء كان المأمور جاهلا او عالما فعند الجمهور من الاشاعرة
يجوز وعند اصحابنا والمعتزلة لا يجوز وربما تقيدي بعض متا
خريهم اي انه لا فرق بين جهل المأمور وعلمه بانتفاء الشرط العدم اقتدار
على الفعل وانه لا يصلح للمانعية كما في صورة الجهل والجواب ان عدم
المانع لا يكفي في جواز الامر بل لا بد من وجود الباعث الحكم وهو متحقق في
صورة الجهل دون العلم لانه اذا جهل يطيع ويعصي بالبشر والكراهة
بخلاف ما اذا علم فانه لا يتصور العزم عليه والتوجه اليه فلا يتصور هناك
تلك الفائدة كون الآمر جاهلا بالانتفاء الجهل بالانتفاء

وهي كان الآمر عالما وعاء
كان المأمور عالما او جاهلا
زعم بعض متاخريهم

انما يتصور في الشاهد وهذا مستحيل واما الغائب فلا يعزب عنه مثقال ذرة

ثم المقصد انه يصح الامر الجاهل بانتفاء الشرط ويكون الامر مشروطا ببقائه له

فان حصل ثبت التكليف والا انتفى تعيين عدمه والمخالفون يقولون بثبوت

التكليف مع انتفاء الشرط في هذه الصورة وفي صورة العلم ايضا بما

ترى تتعلق بالترجمة والعنوان لا يجيب التعبير عن هذا البحث بما ترى من ذكر الشرط

مطلقا اذ لا نزاع في جواز الامر الواجب المطلق عند انتفاء شرطه كالامر

بالصلوة عند عدم الطهارة وانما النزاع في شرط الواجب المقيد

كالتمكن من الفعل والقدرة عليه والحيوة ونحوها وانما لم اعدل

جواب عن سؤال مقدر تقريره ان هذا الترجمة اذا كانت غير

مستحسنة لم جئت بها وما عدلت عنها الى ما هو احسن منها

وتقرير الجواب اني لم اعدل عنها قصدا الى مطابقة دليل الخصم

لدعواه لانه جعل الشرط مطلقا واقام عليه الدليل بقرينة

جعل ارادة المكلف من الشروط مع انها من شرائط الوجوب حين الوجوب

واحسن

واحسن التاديه عن اصل المطلب حيث خصص الشرط بشرط

الوجوب ولم يعبر مطلقا فيتعين بانه يكون مامورا

بذلك مع المنع بعض انهم قالوا بجواز تكليف الله العبد بشرط

ان لا يمنعه ثم اذا وقع المنع منه لا ينافي كونه مامورا كما اذا امر الانسان

بالصوم المعين بشرط ان لا يسافر فاذا لزمه السفر بعد الامر يجاب

كذا النقل عنه والده قدس سره والذي ثبت لك ان الله سبحانه لا يامر

بالفعل عند انتفاء شرطه وبينه بان ذلك قبيح في شاننا فكيف في القديم

المنزه من كل نقيصة وانما نسب العلم بانتفائه الى اخبار الرسول لان علمنا بكونه

عقلا ممتنع كما يجيء فانحصر طريقه الى النقل ثم انه ذكر الرسول على سبيل التمثيل

والا فاخبار كل معصوم مثله قبيح ان نامر بذلك لانه انما يتم لو كان

الغرض من التكليف هو الامتثال فقط وليس الامر كذلك لان الامر كما يحسن

للامتثال بالمامور به كذلك يحسن للامتحان والاختبار لظهور المنكر

من امارات البشر والكراهة على ان الخصم وهو الاشاعرة لا يسلم منكم

ودعوى القبح العقلي فيقسد علمنا مرفوع على انه فاعل الحسن بعض حسن فقد
علمن بصفة المامور في المستقبل وعرفان فيها كقولنا افعل غدا ان كنت الشرط م
باقيا على صفة التكليف ولو كان فيعلم بقائه عليها قبح هذا الشرط لانه انما
يدخل في المشكوك فيه دون المعلوم ولنا اليه طريق الظاهر انه منصوب
على انه حال من العلم وضمير اليه يعود اليه ويحتمل ان يكون معطوفا على يصح
والضمير حينئذ يعود الى الموصول نحو حسن ما الفعل فلا يصح ان يق
افعل هذا الذي كان حسنا مع العلم بحسنه لان الشرط انما يناسب
دخوله على المشكوك لا يصح ان يعلم عقلا محصول العقد من غير
مستقل في الحكم بان المامور متمكن من الفعل في المستقبل لانه
يجوز موته او جنونه مثلا فحصر طريق العلم منحصر في خبر المخبر الصادق
فاذا فقد الخبر دخل الشك فيه فوجب الشرط عند الامر به وبالجملة ان
علم التمكن قبح الشرط والا وجب ويكون الظن في ذلك
قايما مقام العلم حاصلا ان صحة الامر موقوف على الامر بالتمكن حيث
علم م

الكن

الكن وان تعذر قام الظن به مقامه دون من يعلم انه لا يتمكن
يفهم منه انه لا يجب لشيء يوجبه الامر نحو حج والمقصود انه لا يجوز ولو كان بدل
وجب جاز لكان اظهر فلا غرو بالعين المعجمة والراء المهملة ساكنة بعيد
لا عجب واقلها ارادة المكلف انما اضاف الارادة مع ان الى المكلف م
المستدل وهو الاشعري غير قايل بها الزاما للخصم وهو المعتزلة وانما
لانهم ينكرون استناد افعال العباد اليه سبحانه فلا تكليف فلا
فلا معصية اما عدم التكليف فلعلمه تعالى بانتفاء شرطه كالارادة
واما عدم المعصية فلانها باعتبار مخالفة التكليف وهو منتف
فلانه مع الفعل وبعده ينقطع التكليف
اي عند المعتزلة لا ينقطع مع الفعل فهذا ابهم دليل الزامي وعرض اد التكليف عند الاشاعره
بانه لا يلزم من انقطاع التكليف بعد الفعل ان لا يعلم احد انه مكلف
لجواز ان يعلم بعده كونه مكلفا لكن اصح المجرد بالاجماع ولا في حال
الفعل لندفع بانه مناقض لمذهبهم بل هو قبله ولا استحالة فيه

~~وعلى هذا يبطل الملازمة~~ وعلى هذا يبطل الملازمة واجيب بان معنى قوله

لم احد انه مكلف لم يعلم في شيء من الازمنة انه مكلف في يعلم مع

ذلك الزمان فاندفع الايراد وتم الملازمة انت خبير بان اللازم

من الدليل انتفاء العلم بالتكليف من بعض الوجوه لا مطلقا

لبقاء احتمال واحد للعلم به وهو ما ذكره المعترض فكون اللازم

ضروري البطلان مم وقوله لا يعلم واعترض بانه لا يلزم

من انتفاء العلم بالتكليف قبل الفعل ومعه وبعده انتفاء العلم به

مطلقا لجواز ان يعلمه في الجملة وان لم يعلم باحدى الوجوه الثلثة و

اجيب بان العلم بالتكليف مع العلم بانتفاء كونه في شيء

من تلك الازمنة محال ضرورة انه لو حصل العلم لحصل في واحد منها

لاستحالة وجود المشترك في الخارج دون معين منها و

اجتمعت الشرايط عند دخول الوقت بمعنى بشرط ان

من الوقت يسع فيه الفعل فانه لا ينقطع التكليف كما في المضيق

الثالث لو لم يصح اي لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعلم ابراهيم عليه السلام وجوب

ذبح ولده واللازم باطل اما الملازمة فلانتفاء شرطه وجوب الذبح عنده وقته

وهو عدم نسخه وهذا يقتضي عدم وجوبه المستلزم لعدم العلم بالوجوب ضرورة

ان العلم بالشيء فرع ثبوته في نفسه واما بطلان اللازم فلانه لو لم يعلم لم يقدم

على ذبح ولده تهيئا لاسبابه من الاضجاع وتله للجبين وامرار المدية على

حلقه لانه حرام على تقدير عدم العلم بالوجوب ولم يحتج ايضا الى فداء وقد

قال الله سبحانه وفديناه بذبح عظيم وح فتوجه المنع عليهما [حلا]

اذا كان النزاع في الشرط الذي يتوقف عليه تمكن المكلف شرعا وقدرة

على امتثال الامر لا في الشرط مطلقا فتوجه المنع على المقدمة جلا ظاهرا اذ اللازم

عدم عصيان احد بترك الواجبات مطلقا لان هذا

ليس لازما لعدم صحة التكليف عند العلم بعدم التمكن والقدرة بالضرورة

وانما اللازم له عدم العصيان بترك هذا الفعل فبطلانه مم والمتعرض

المص لهذا لان سياق الدليل في ارادة هذا المعنى المنع

هذا م

من بطلان اللازم وهو انه لم يعلم احد في شيء من الازمنة انه مكلف
في ذلك الزمان واستند انا ننسب اليه انه بعد خروج الوقت انه
يعلم انه كان مكلفا بالفعل في ذلك الوقت وليس بجيب عن سؤال جوابه
مقدر تقريره لو كان العلم بالتكليف بعد مضي وقت الفعل لا قبله لزم
ان يسقط عنه وجوب التحرز عن ترك المامور به عند دخول وقته لعدم علمه
بالتكليف وانه باطل بالاتفاق وتقرير الجواب انه اذا دخل الوقت والمكلف
على شرائط التكليف غلب ظنه ببقائه عليها ووجب عليه التحرز عن الترك ولا
يحصل ذلك التحرز الا بالشروع في الفعل وبالجملة وجوب التحرز ليس موقوفا
على العلم بالتكليف بل يكفي الظن به واورد بان هذا الجواب يستلزم
وجوب الفورية في الموسع لما يظهر من قوله ولا يحصل ذلك التحرز الا
بالشروع بالفعل ويمكن ان يجاب بان الموسع له افراد وكل فرد منه واجب
على التخيير ولا يحصل التحرز عن فعل الفرد الاول الا بالشروع فيه فاذا ترك
كان الحكم في الفرد الثاني مثله وليس المراد انه لا يحصل التحرز عن ترك

المهية

عن ترك المهية الا بالشروع بالفعل فليس فيه دلالة على وجوب الفورية
ان يخترم السبع في القاموس اخترم مبنيا للمفعول مات — فلان م
واخترمته المنية اخذته فالسبع فاعل والمفعول محذوف بقرينة
الفرض ولو لم يكن عالما بان الفعل وجب عليه لم يجب نية الفرض و
يظهر من هذا الاستدلال ان ما اشتهر بين الاصوليين من ان التكليف
بالفعل عند الاشاعرة انما يتوجه عند المباشرة به لا قبله ليس على ما ينبغي
لانهم يقولون بتوجه التكليف قبل الفعل وبقائه حال المباشرة
ثم ان دعوى الاجماع على وجوب نية الفرض مع وجود المخالف ان بني على
انعقاده قبل الخلاف او على ان المخالف نادر لا يعبؤ به اذ يكفي
اه اشارة الى الجواب المستفاد من الكلام في تقرير ليلزم الاجماع
على وجوب نية الفرض لا يدل على حصول العلم بالتكليف قبل الفعل
اذ يكفي في وجوبها غلبة الظن بالبقاء والتمكن بحيث لا سبيل اليه
القطع وهي حاصلة لما مر الذي هو فرعي الاوداج

فريت الشيء وفريته اي قطعته والاوداج جمع ودج بالتحريك وهو عرق

في العنق بل كلف بمقدماته يمكن ان يجاب بان اللفظ المتبادر

من قوله اني اذبحك فري الاوداج والمامور به في قوله تعالى افعل ما تؤمر هو

الذبح لان غيره لم يكن مذكورا واما حمله على المقدمات المذكورة فمجاز

لا يصار اليه الا بدليل ودلالة قوله ونادينا ان يا ابراهيم قد صدقت

الرؤيا عليه باعتبار ان تصديق الرؤيا هو فعل ما هو مرئي في المنام وما فعل

عليه السلام الا مقدمات الذبح فهي المرئية في المنام لا الذبح لعدم وقوعه

مدفوعة بان الامر بالذبح مستلزم للامر بمقدماته والشارع في الماخذ

يصح ان يقال انه يصدق وقيل انما هو علي انا لو لم نقل بوجوب المقدمة

يصح ايضا اطلاق التصديق للشروع فيها كما لا يخفى المصنف ويؤيد

ما ذكرناه امور الاول قوله تعالى ان هذا لهو البلاء المبين اذ الظاهر

ان هذا اشارة الى الذبح بمعنى المحقق بقرينة التاكيد بان وباللام

وباسمية الجملة وبالتعريف المفيد للحصر مع تاكيده بضمير الفصل وبالوصف

المفيد لا فيما زعمه البلية من بين البلايا لشدتها وصعوبتها في النفس واما حمله

على المقدمات فبعيد لسهولة الاشتغال بها وعدم وحشتها في النفس مثل الذبح

والقول بان تلك المقدمات ايضا عظيمة باعتبار اعلام العلم بحاجة الامر

واحتمال ان يؤمر بالذبح نفسه بعدها ففيه مناقشة اما اولا فلان العظيم هي الاثار

بالغير بخلاف ما ذكرنا فانها بالذات فهو اولى واما ثانيا فلان الامر بذبح

الانسان خلاف المتعارف فكذلك الاحتمال بعيد جدا والثاني قوله

تعالى وفديناه بذبح عظيم اذ الظاهر ان الامر كان متعلقا بذبحه ولزم الفداء بدل

عنه لان الامر لو كان متعلقا بالمقدمات وقد فعلها فلم يحتج الى الفداء لان

الفداء بدل ولا حاجة الى البدل مع وجود المبدل منه على ان الظاهر ان يكون الفداء

من جنس المفدى والقول بان الفداء بدل من مقدمات الذبح نفسه زيادة على ما فعله

لم يكن قدام بها او عما ظن انه سيؤمر من الذبح نفسه بعيد غاية البعد ان الفداء

عما لا يجب غير معقول ظاهرا وقد يجاب عن اصل الدليل بان تعلق الامر بالذبح

ولكن انتفائه شرط يعني عدم نسخه ثم لانه روي انه لم يحصل ثم فري اوداج

سد ملمشا د

فعل

ابنه لكن كلما فرى جزأ عاد ملتحما فقصد الامر الذبح وان لم يبطل الحيوة وربما يرفع
ذلك اولا بانه خلاف العادة والظاهر ولم ينقل نقلا معتبرا وثانيا بانه لو ذبح
لما احتيج الى الفدا ويمكن الجواب عن الاخير بان الفدا بدل عن الحيوة لا عن الذبح
وعن الرابع لو سلم اشارة الى منع كون الامر بالفعل حسنا لمصالح
تنشأ من نفس الامر لا من المامور كالابتلاء والامتحان وتوطين النفس على الامتثال
والعزم على الاتيان به مستندا بان ذلك انما يعقل اذا كان الامر
جاهلا باحوال المامور واما اذا كان عالما فلا معنى له والحق ان هذا المنع
مكابرة لان الكلام في خواص صيغة الامر ومقتضياتها من غير ملاحظة
لخصوص الآمر على ان ذلك لا يمتنع في حق العالم ايضا وانما يمتنع
لو كان المقصود تحصيل العلم واما اذا كان المقصود كمال الحجة على
المامور وايصال النفع اليه بالعزم على الاطاعة وعدمها فلا ومن
هنا يظهر بطلان الحصر في قوله فانما يحسن لمكان التوصل اه ومما يؤيد
ما ذكره ان الكفار الذين علم الله تعالى انهم لا يؤمنون مثل ابي جهل و

اخواته مكلفون بفروع الشريعة وان كان بين هذا وما نحن فيه فرق لان الكلام في
شرط التمكن بالفعل كالقدرة والحيوة ونحوهما والايمان ليس من هذا القبيل
بل من قبيل الطهارة والارادة ونحوهما وليس النزاع فيه بل في نفس
الفعل فيه نظر لان النزاع انما هو في مجرد تعلق الامر بما علم انتفاء شرطه واما
ان المطلوب من ذلك الامر هو نفس الفعل او العزم عليه فامر خارج عن محل النزاع
كما يشهد به عنوان المسئلة واحتجاج الخصم فعلى هذا ما ذكره المصنف يجعل النزاع
في المسئلة لفظيا لنا ان الامر انما يدل اه توضيحه انما يدل تضمنا على الجواز ان الامر
بالمعنى الاعم الذي هو قدر مشترك بين الاحكام الاربعة المذكورة اعني
الاذن في الفعل لا على الجواز بالمعنى الاخص الذي هو قدر مشترك بين الثلثة
الاخيرة اعني الاذن في الفعل والترك معا لانه مناف للوجوب ضرورة
ان الوجوب غير متضمن للاذن في الترك وانما نفي الجواز بهذا المعنى لانه
لو فرض ثبوته في الوجوب لكان باقيا بنفسه بعد نسخ الوجوب لافتراقه
بقيد من القيود والمقصود بيان عدم امكان بقائه بنفسه بعده واذا ثبت ان الجواز

بالمعنى الاعم جنس للاحكام الاربعة ثبت انه لا يتقوم ولا يتحصل الا بالفصول فيها من القيود و الفصول
كما هو حكم سائر الاجناس فالمدعى بقائه بعد النسخ ان ادعى تقاوم تبعا لا بنفسه
بل بواسطة افراده بفصل آخر من الفصول وهو الاذن في الترك باعتبار ان النسخ انما
لما رفع فصل الوجوب اعنى المنع من الترك انضم مع الجنس فصل آخر اعنى
الاذن في الترك ضرورة ان رفع احد النقيضين يستلزم ثبوت الآخر
ففيه انه هذا كون النسخ متعلقا بالمنع من الترك الذي هو جزء لمفهوم الوجوب و فصل موقوف عام
للجواز دون المجموع مثل ان يقال نسخت المنع من الترك او رفعته او نحوهما ولا
نزاع فيه بل النزاع فيما هو في مثل نسخت المنع من الترك او رفعته ونحوهما
الوجوب وهو كما يحتمل رفع المنع من الترك لكونه كافيا في رفع الكل لكن
يحتمل رفع المجموع وهذان الاحتمالان متساويان في بقاء الجواز وعدمه
متساويان فلا دلالة للنسخ على البقاء وفيه نظر لانا لا نسلم ان الاحتمالين
متساويان لان الفصل قيد والظاهر رجوع النفي الى القيد كما تقرر في موضعه ولان
المقتضي لكل واحد من القيد والمقيد وهو الامر متحقق قبل النسخ لان المقتضي للكل اعني

الوجوب

الوجوب مقتض لكل واحد من اجزائه ورجوع النفي الى القيد متيقن قطعا لان
النفي اما ان يعود الى القيد فقط او الى المقيد ايضا او الى المقيد فقط ورفع
القيد على الاولين ظ وكذا على الاخير لان رفع الاذن في الفعل يستلزم
رفع المنع من الترك ايضا بالضرورة فعلى التقادير رفع المنع من الترك معلوم
ورفع الاذن مشكوك فيتمسك في بقائه بان الاصل في كل ثابت استمراره
الى ان يعلم زواله فليتامل لا يقال لذلك يحتمل التعلق بالمجموع على ان يرد التعلق
بالمجموع من حيث المجموع وان كان باعتبار اجزائه لا يعود الى
الاحتمال الاول بل الى تعلقه بالمجموع باعتبار كل واحد من اجزائه
او بالجزء الاخير الذي هو رفع الحرج عن الفعل بالمعنى الذي جعلناه جنسا
للاحكام الاربعة من الاذن في الفعل فقط لكونه راجعا في الحقيقة
الى التعلق بالمجموع لان نسخ رفع الحرج عن الفعل يستلزم رفع
المنع من الترك ايضا وانما حكم بان فائدة هذا الاحتمال قليلة ولم
يحكم ببطلانه لان المقصود احاطة جميع الاحتمالات العقلية والاشارة

الا تفصيلها صريحا ولا ينافي هذا عود بعضها الى البعض باعتبار اللازمة

لان الوجوب ماهية مركبة يعني ان الوجوب ماهية مركبة من جزئين ورفع المركب قد يكون برفع كل واحد من جزئيه وقد يكون برفع احدهما فهو اعم منهما والعام لا يدل على الخاص بالاعم فاذن لا دلالة للنسخ الوجوب على ارتفاع الجواز اذ يكفي في النسخ رفع المنع من الترك فلا يكون النسخ مانعا من الجواز فان قلت النسخ كما لا يدل على ارتفاع الجواز كذلك لا يدل على تحققه قلت الدلالة على تحققه غير مستندة الى النسخ بل مستندة الى الامر فان قلت النسخ متوجه الى الامر فلا يبقى مقتضاه قلت النسخ يتوجه الى الوجوب دون الامر اذ توجهه الى الامر موقوف على دلالة النسخ على رفع كل واحد من جزئي ماهية الوجوب وقد عرفت حالها

احدهما ان الخلاف واقع اه قال المحشي في الحاشية لا يخفى ان السند مساو للمنع فلذلك جاز الكلام عليه اقول مساواته للمنع غير ظاهر لان له سندا آخر وهو ان يكونا معلولي علة واحدة وقال

انهما

انهما معلولان لعلة واحدة هذا ايضا يكفي للمنع لان المراد بالعلة هنا هي العلة التامة ولا خفاء في ان زوال احد المعلولين يستتبع لزوال العلة التامة لامتناع تخلف المعلول عن العلة وزوال العلة يقتضي زوال المعلول الآخر اعني الجواز لان المعلول يزول بزوال علته فيثبت انه بالنسخ ينتفي الجواز على هذا التقدير ايضا و

ثانيهما انا وان سلمنا كونه علة فلا نم اه لما ادعى المانع عليه الفصل اولا واقتضاء زواله لزوال الجواز ثانيا صح ايراد المنع عليهما ولا يكون من باب ايراد المنع على المنع نعم لو حمل كلامه على المنع بان يقول ان عدم مانعية نسخ الوجوب لثبوت الجواز موقوف على امرين احدهما ان لا يكون الفصل علة للجنس والثاني ان لا يقتضي زوال العلة زوال المعلول وكلاهما ممنوع لكان من هذا الباب مثلا قيل

احدهما المنع من الترك والآخر الاذن فيه الجواز مع القيد الاول عبارة عن الوجوب وقسيم لا خراته ومع القيد الآخر جنس للندب والكراهة

والاباحة بالمعنى الاخص فاذا زال الاول لحلف الثاني للان الثاني
نقيض الاول ورفع احد النقيضين يستلزم ثبوت الآخر لان زيدا
الموجود اذا لم يثبت له عدم القيام فقد ثبت له القيام والاول
استمراره لا يبقى كما ان الاصل استمرار البقاء لتحقق مقتضيه وهو الاول
لكن الاصل استمرار المنع الى الترك لتحقق مقتضيه ايضا فالقول بزوال
الثاني دون الاول تحكم لانا نقول المعتبر زوال الثاني بعد ورود النسخ
لانك قد عرفت لكن زوال الثاني متحقق على جميع التقادير تعلق
النسخ بالثاني او بالاول او بهما جميعا بخلاف زوال الثاني دون
الاول فان بقاوه وعدم بقائه محتمل فرجح البقاء بالاستصحاب
ولو تشبث الخصم في ترجيح الاحتمال الاول كما قد عرفت
ترجيح الاحتمال الاول على الثاني بوجهين سابقا فلا نعيده بل نقول
هنا اصالة عدم وجود القيد لا يصلح للمعارضة لان وجود الفصل
وهو الاذن في الترك معلوم وبعد ورود النسخ الى المنع الى الترك

زوال الاول فانه غير متحقق عند تعلق النسخ بالاخير فان النسخ انما يتعلق عه صح

فقا

فقا واما على تقدير رجوعه الى الجميع فلما عرفت آنفا ان ذلك يستلزم
رفع المنع عنه يستلزم الاذن فيه فوجود الاذن معلوم قطعا ومن هنا
ظهر لك ان منع الاستصحاب بانه متوقف على رجوع النسخ الى القيد وعلى
تجدد فصل آخر والاصل عدمه مكابرة لانا قد بينا ان الظاهر رجوع النسخ
الى القيد وان تجدد فصل آخر وهو الاذن في الترك معلوم [illegible]
[illegible] بعد النسخ على جميع التقادير فليتامل
الحق انها حقيقة في التحريم مجاز في غيره المشهور ان صيغة
النهي تستعمل في سبعة معان التحريم نحو لا تزن والكراهة نحو لا تنس
نصيبك من الدنيا والتحقير نحو لا تمدن عينيك الى ما متعنا به وبيان
العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون والدعاء
نحو لا تكلني الى نفسي طرفة عين والياس نحو لا تعتذروا اليوم
والارشاد نحو لا تسئلوا عن اشياء وزاد صاحب النقود ثامنا
وهو التسلية نحو لا تحزن واختلفوا في معناه الحقيقي على فصل فقيل وهو

التحريم وقيل الكراهة وقيل كل واحد منهما وقيل للقدر المشترك بينهما او البواقي
من المعاني التي يستعمل فيها فلا يقتضيها بحسب الوضع اتفاقا
والاصل عدم النقل ضم هذه المقدمة ليثبت المط وهو ان
الصيغة حقيقة في التحريم لغة ولقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا
اذ اورد عليه اولا ان النزاع انما هو في ان الصيغة في اللغة في التحريم
اولا والآية تدل على انها للتحريم في الشرع وثانيا ان وما نهاكم
عام شامل لنهي الكراهة ايضا فوجب حمل انتهوا على حقيقة و
مجاز او على القدر المشترك بينهما وعلى التقديرين لا يكمل الاستدلال
بها على التحريم وثالثا ان ما يجب الانتهاء عنه يشمل المكروه ايضا
اذ الانتهاء معناه العمل بمقتضى النهي وهو اعم من الانتهاء بطريق
الحرمة والكراهة والانتهاء عن المكروه بطريق الكراهة الى
العمل بمقتضى كراهته واعتقاد انه مكروه فلا يتم الاستدلال الا
بان ثبت ان النهي الماخوذ في مادة انتهوا هو النهي التحريمي وهو غير

مسلم ورابعا ان تحريم المنهي عنه على تقدير ثبوته انما يستفيد
من الامر بالانتهاء لا من مجرد النهي عنه والنزاع انما هو في الثاني وقد
يمكن الجواب عن الاول بانه اذا ثبت في الشرع للتحريم ثبت في
اللغة ايضا اذ الاصل عدم النقل وعن الثاني بان ما نهاكم عمومية غير
معلومة كيف وهو اول البحث فلا يقتضي صرف الامر الثابت كونه
للوجوب عن حقيقته فاذا وجب الانتهاء عنه علم انه حقيقة في
التحريم فقط وعن الثالث ان ما يجب الانتهاء عنه غير شامل للمكروه
اذ الانتهاء معناه كف النفس عن المنهي عنه في نهيته عن كذا فانتهى اي كف
كذا في الصحاح ولا ريب في ان ما يجب كف النفس عنه لا يكون مكروها واما
تفسير النهي بما ذكر فلا اعرف له وجها لا لغة ولا عرفا وعن الرابع ان العلم
بالتحريم مستفاد من الامر لا نفس التحريم ونهيها لو ان يدل بالحقيقي
بالفحوى وفحوى الخطاب ما يدل عليه وهو غير مذكور موافقا له في النفي
والاثبات سواء كان منه اولى او لا وربما خص بالاول كتحريم الضرب

انتهاء

واشتهر من الاذى المستفاد من قوله تعالى ولا تقل لهما اف ونحن فيه
من هذا القبيل لان منا هيه تعالى بالطريق الاولى نفس لا تفعيل
والفرق بين ان لا يفعل وبين الكف عن الفعل ان الاول لا يلزم ان
يقارن الثانى قطعا بخلاف الثانى فانه لا يلزم ان يقارن
الاول لجواز ان لا يفعل ولا يخطر بباله الكف عنه فاندفع ما اورده
الكبدسى فى شرح المنهاج من ان الكف ترك الفعل لا فرق بينهما لنا ان
تارك المنهى عنه كالزنا مثلا يعنى ان تارك الزنا مثلا بعيش العرف
العام ممتثلا من اجل تركه و يمدحه العقلاء لذلك مع قطع النظر عن الكف
بل مع عدم الشعور به وذلك دليل على ان المطلوب هو الترك من الكف
والا لما كان ممتثلا بمجرد الترك و لما كان المدح بمجرده فلو
لم يكن ايجاده مقدورا لكن لزم منع الملازمة بان نفى
الفعل غير مقدور لكن ايجاده مقدور لكون كف النفس عن ايجاده
انفيه مقدورا ومعنى تساوى نسبة القدرة الى الوجود والعدم ثم وههنا

لم يكن نفى الفعل مقدورا لم

الى الايجاد والكف عنه الا انهم تسامحوا فعبروا عن الملزوم باللازم مجازا
قلنا العدم انما يجعل اثرا للقدرة توضيحه ان العدم
المطلق لا يصح ان يكون اثرا للقدرة متجددا بها والنزاع ليس فيه بل
فى العدم المضاف الى الفعل وهو اثر للقدرة مستند اليها
متجددا بها باعتبار استمراره منع المكلف من ادخال
ماهية الفعل وحقيقته فى الوجود ان اراد المنع عن ادخال
الماهية فى الوجود دائما فمسلم وان اراد من ادخالها مطلقا
غير مقيد بالدوام وعدمه قوله وهو انما يتحقق بالامتناع عن اللازم ببطء اذا
على هذا التقدير كونه للقدر المشترك بينهما وجواب العلامة
عن هذا الايراد بان فيه نظرا لان الامتناع عن ادخال الماهية
فى الوجود انما يتحقق مع الدوام اذ مع عدمه تحقق الادخال
الممنوع منه لا يخفى ما فيه ولهذا اذا نهى السيد عبده ان كانت
هناك قرينة على الدوام فلا نفعه لان الكلام فى النهى المجرد عن القرائن

المنع

سلالاكاد

والا فالعبد مستحق الذم بسبب ترك التكرار ممنوع لكان ثم فعل عد في العرف
عاصيا اي عد عاصيا بالنسبة الى فعل هذا الفرد من المنهي عنه و
ان كان يعد مطيعا بالنسبة الى الفرد المتروك سابقا و الحاصل ان المخاطب
على تقدير دوام النهي اما مطيع من جميع الوجوه او عاص كذلك او مطيع
وعاص من جهتين و لا يرد عليه ما اورده والده قدس سره من انه
يتوجه على القول بافادة النهي الدوام تحقق الامتثال الا بعد مضي
العمر لان النهي اذا كان مدلوله عدم ايجاد المنهي عنه دائما فلا يتحقق
الامتثال بالمرة و ثاني مرة مع ان الظاهر تحقق ذلك و
عن الثالث ان التجويز جائز قد مر في بحث الامر ما ينفع
تذكره في هذا المقام كثير ممن خالفنا كابي علي الجبائي وابنه ابي هاشم
والفخر الرازي واحمد بن حنبل والزيدية و مالك في رواية عنه و الحق
واجازه قوم منهم الحاجبي و اتباعه و قد ادعى في المختصر انه مذهب
الجمهور ومنعه مانع نسب هذا المنع الى بعض المعتزلة وقد توجه

ذلك

ذلك بان السجود نوع واحد مامور به لله تعالى فلو كان منهيا عنه بالنسبة
الى الصنم لزم كون الشيء الواحد مامورا به و منهيا عنه وانه مح واورد عليه بان
هذا يقتضي ان لا يكون السجود للصنم حراما و دفع ذلك بان المحرم ح
هو قصد تعظيم الصنم دون السجود ورد بان التعظيم لله تعالى واجب وقد
اعترفوا بحرمته للصنم فيكون لجنس التعظيم بعض افراده واجبا و بعضها
حراما فلزمهم الاعتراف بما انكروه من حيث لا يشعرون والحق ان
جواز افراده باختلاف الجنس بديهي الظهور لكن ذات هذا الفرد غير ذات
ذلك فلا استحالة في حسن احدهما وقبح احدهما الآخر فلا
ينافي ايجاب احدهما تحريم الآخر ثم ان قول السجود نوع واحد مامور
به تعالى ان اراد ان ماهية السجود من حيث هي او جميع افرادها مامور به فهو
مم وان اراد ان ماهية باعتبار تحققها في ضمن بعض الافراد مامور بها
فهو مسلم ولكن لا ينافي كونها منهيا عنها باعتبار تحققها في ضمن فرد آخر
فذلك مستحيل قطعا لان مقتضى الوجوب جواز الفعل ومقتضى

بحرمته عدم جوازه وهما متناقضان فلا يجوز اجتماعهما بالضرورة ولكن
معناه الحكم بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز لما كان الوجوب و
الحرمة متضادين لا متناقضين لم تقل معناه طلب الفعل
مع المنع من الترك وطلب الترك مع المنع من الفعل بل قال معناه الحكم
بان الفعل يجوز تركه يعني يلزم من تحريمه انه يجوز تركه ومن ايجابه انه لا يجوز
تركه ليظهر التناقض وثبت لكن هذا التكليف محال في نفسه
ولما كان المفروض هو الاتحاد في جميع الجهات لم ادع ان ذلك جائز
بحسب اختلاف الزمان واعترض بان من جوز التكليف
بالمحال لم لا يجوز هذا المحال الذي هو التناقض وحل هذا التحكم او ايجاب
بان المحال ثلثة انواع المرتبة العليا وهي ما يكون محالا بالنظر الى
ذاته وهو غير جائز بالاتفاق والسفلى وهي ما يكون محالا بالنظر الى
ما عرض له وهو جائز بل واقع بالاتفاق والوسطى وهي ما يكون ممكنا في نفسه
محالا عادة اي لا يدخل تحت قدرة البشر عادة كالطيران الى السماء وهذا

هو المتنازع

هو المتنازع فيه فالمجوزون قالوا بالجواز نظرا الى انه من قبيل الوسطى
وبعضهم نظروا الى معنى التناقض فجعلوه من العليا فظهر الفرق وما اندفع
التحكم بان كان للفعل جهتان بين الجهتين اما مساواة او تباين
او عموم من وجه بان يكون انفكاك كل واحد منهما عن الاخرى
جائزا مع جواز تحققهما في محل واحد او عموم مطلق بان يكون الجهة
الموجبة اعم من الجهة المحرمة والاول حكمه حكم الجهة الواحدة لوقوع
التلازم بينهما كما صرح به صاحب النقود والثاني لا يتصور فيه جنسا
كما صرح به بعض المحققين والاخيران وقع النزاع فيهما انهما قسم اخر
وهو ان يكون بينهما عموم مطلق على ان يكون الجهة المحرمة اعم
من الجهة الموجبة والظاهر ان حكمه حكم الجهة الواحدة في تعذر
الامتثال كالصلوة في الدار المغصوبة هذا اشارة لما حصل
ينفك كل واحد من الجهتين عن الاخرى واجتماعهما في محل واحد انما
باختيار المكلف فان تلك الصلوة لها جهتان كما اشار اليه المص

اوليهما كونها صلوة واخريهما كونها غصبيا لاستيلائه على مال الغير فلكما ان
الجهتان ليس منهما ملازمة لان الشارع لم يامر بالكون الغصبي
بل انما يامر بالكون المطلق فالمكلف يقدر على الاتيان بالجهة الاولى
من جهة الثانية بان يفعل الصلوة في الدار المعصوبة فظهر انه
لا تلازم بين الجهتين ح في حكم الجهة الواحدة فمن اجاز
اجتماعهما ابطلها واوجب قضاءها لان الاتي
بها ليس اتيا بالمامور به لان هذه الصلوة حرام فقط فخلاف
للقاضي فانه مع كونه قايل ببطلانها قايلا بانه يسقط عند فعلها
القضاء اذ الفرض قد يسقط عنده بفعل معصية كمن شرب مجبا حتى
جن فانه يسقط الفرض فالجمع بينهما في امر واحد
ممتنع ان اراد امتناع الجمع فيه مع اتحاد الجهة فلا نزاع فيه
وان اراد امتناعه مع تعددها فهو مثل قوله وتعدد الجهة غير مجد
مع اتحاد المتعلق وهو عين محل النزاع وقوله اذ الامتناع انما

ذ هو كان مباح وعلى الاتيان بالجهة الثانية من دون الاولى بان يسكن في المغصوب من غير صلوة ومع الاتيان بهما جميعا بان يفعل الصلوة حم

ومنها الاعتبار ذهب جماعة الى جواز اجتماع الوجوب والحرمة ومبنى الكلام ان مبنا الكلام على اعتبار ان الشارع امر بالكون الغصبي فانه لا يصح اجتماعهما لا ان الكلام في حم

فمنشاؤه غير مفيد لانه ان اعتبر مع ذلك الشي اي اتحاد الجهة فلا نزاع فيه
وان اعتبر معه تعددها فالخصم لا يسلم اصل امتناعه فكيف يسلم امتناع
اجتماع المتنافيين لا يندفع الا بتعدد المتعلق فان اراد تعدده
بحسب الذات كما هو ظاهر كلامه فالخصم يمنع اذ الخصم يقول بانه
لا امتناع مع التعدد بحسب الاعتبار ايضا وان اراد تعدده
مطلقا فقوله ومن البين ان التعدد بالجهة لا يقتضي ذلك ممنوع لظهور
ان تعدد الجهة يقتضي تعدد المتعلق بحسب الاعتبار لان متعلق الوجوب هو
الكون باعتبار جهة كونه من اجزاء الصلوة ومتعلق الحرمة ذلك
باعتبار جهة كونه فردا من افراد الغصب لا يعني ان الجهتين
علتان لتعلق الامر والنهي بالكون المعين المشخص ليرد ان هذا
تكليف بالمحال بل بمعنى ان متعلق الوجوب هو ذات
الكون مع احدى جهتيه ومتعلق هو ذاته مع الاخرى فيتغاير
المتعلقات من بين الجهتين ثم قوله بل الوجه ح باقية

فما لا امتناع فيه قوله دو الام لكليهما

تعدده

الحرمة

ان اراد به بقاء الوحدة الذاتية فلا نزاع فيه وان اراد به بقاء الوحدة

مطلقا من جميع الجهات بحيث لا يكون فيه تعدد بحسب الاعتبار

اصلا فهو ممنوع فانا نقطع بانه مطيع عاص فكذا فيما نحن فيه مطيع

من جهة انه مصل وعاص من جهة انه غاصب فان متعلق الامر الصلوة

ومتعلق النهي الغصب اه توضيحه ان متعلق الامر في الحقيقة هو مطلق

هو مطلق الكون الذي هو جزء للصلوة المطلقة اعم من ان يكون في الدار

في الدار المغصوبة او غيرها وكذا متعلق النهي مطلق الكون في الدار

المغصوبة اعم من ان يكون جزء الصلوة ام لا فمتعلق كل واحد منهما

مفهوم كلي مغاير لمتعلق الآخر وبين هذين المفهومين عموم من وجه

فكل واحد منهما يتعقل انفكاكه عن الآخر لكن المكلف اختار

جمعهما في محل مخصوص وهو مادة الاجتماع فذلك المحل ليس واجبا

بخصوصه لجواز تركه ولا حراما بخصوصه بل مشتمل على ماهية

الغصب الذي هو حرام لذاته ففي المحل وان اجتمع متعلق الامر

والنهي

والنهي لكن لم يتحدا والمحال هو الثاني من الاول وذلك لا يخرجهما

اي جمعهما باختيار المكلف جمعهما في فرد مخصوص فيتحد المتعلق

المتعلقين النسب على سبيل الانكار ارادة تحصيل خياطة

الثوب باي وجه اتفق اي سواء اتفق تحصيله في ذلك

المكان او في غيره فلا يكون شغل المكان في الخياطة ممنوعا عنه فلا

يكون المثال المذكور نظير ما نحن فيه اذ هو ما اجتمع فيه الامر

والنهي مختلف لان الشغل ليس ذاتيا للخياطة فلا يكون مامورا

فلا محذور فيه بخلاف ما نحن فيه فان الكون المخصوص ذاتي للصلوة

في الدار المخصوصة المغصوبة وهو منهي عنه لكونه فردا من

افراد الغصب فلو كانت تلك الصلوة مامورا بها لزم اجتماع

الامر والنهي وانه محال وقد يجاب عن هذا بان الكون

وان لم يكن ذاتيا للخياطة لكنه من لوازمها وشرائطها

عقلا فيلزم وجوبه من وجوب الخياطة فيلزم ان يكون الآثم

مع المكان عدمه لا يخرجهما عن حقيقتهما لانك قد عرفت ان متعلق الامر والنهي مفهومان متغايران والمتغايران لا يتحدان باختيار المكلف م

سلمنا ان شغل المكان ممنوع عنه لكن متعلق الامر والنهي م

الواجب الا به كان واجبا مطلقا و فى نقل الكلام اليه الى هذا الكون
فنقول هو واجب و حرام من جهتين فاذا جاز فيه جاز فيما نحن فيه
ايضا لعدم الفرق اقول و يمكن دفعه بان مقدمة الشى ما يتوصل
الى ذلك الشى و الكون بالنسبة الى الخياطة ليس من هذا القبيل بل من
قبيل المقارنات سلمنا ان الكون فرد اى للخياطة لكن نمنع كون
الفرد مطلقا لان النهى عن الكون فى المكان المخصوص يدل على ان
الكون المطلق فى الخياطة غير الكون فى ذلك المكان فلا يكون الخياط
فى ذلك المكان مامورا بها لانتفاء الكون المطلق فيها فلا يكون خياطا
فيه مطيعا الا ان يمنع هذا التخصيص حال الشعور به الا حين الطلب فالقول
به غير معقول الا ان نقول عدم الشعور به حتم لان الكلام فيما اذا امره سبحانه
و هو حين الامر بالكون فى ضمن الصلوة مثلا عالم بان مراده
الكون فى غير المكان المغصوب للعلم بنهيه عن الكون فيه الا
الكون الذى هو جزء هنا قيل الكون عند المتكلمين عبارة

عن حصول

عبارة عن حصول الجوهر فى حيزه و هو ينقسم الى الحركة و السكون انقسام الجنس الى الانواع
اذ الحركة عبارة عن حصول الجسم فى حيز بعد حصوله فى حيز اخر
و السكون عبارة عن حصوله فى حيز واحد اكثر من زمان واحد و محصل هذا
الجواب ان الكون الذى هو جزء لهذه الصلوة الواقعة فى الدار المغصوبة
منهى عنه لانه فرد من افراد ماهية الغصب فلا يجوز ان يكون مامورا به ايضا لامتناع
اجتماع المتنافيين فى موضع واحد اقول قد عرفت ان ذلك جائز
باعتبار تعدد الجهات على ان تعدد الجهات قد يصحح المحل المتنافيين فيكون
هذا المقيد غير ذلك المقيد كما ترى فى الصلوة فى المسجد فانها واجبة
من حيث انها صلوة و مستحبة من حيث انها فى المسجد و اذا جاز اجتماع الوجوب
و الحرمة ايضا لان الاحكام كلها متضادة نعم لو كانت الجهات عللا لتعلق
الاحكام بذلك المحل لامتنع ذلك للزوم اجتماع المتنافيين فى محل
واحد فتامل فانه دقيق جدا و هكذا اى فى جهة الصلوة
فان الكون اه يريد دفع ما يقال من ان الكون المطلق جزء

والندب على محل واحد جاز اجتماع الحرمة

لمطلق الصلوة المامور بها وهذا الكون جزء لجزء الصلوة وهو فرد
من مطلق الصلوة والامر بالمطلق ليس امرا بافراده ولو باعتبار
الحصة التي في ضمنه اذ يريد ان الامر المتعلق بالمهية
الكلية متعلق بافرادها في الحقيقة سواء قلنا بوجود الكلي الطبيعي في ضمن
الافراد او قلنا بان وجوده غير وجودها الا انه اقتصر على الاول لانه اخفى
وفيه نظر لان الكلي الطبيعي مرتبط بفرده والامر لا يتعلق بجزئي منه كما حقق
في موضع آخر ولو سلم فلا شبهة في انه لا يتعلق بجزئي معين بل انما
يتعلق بواحد من الجزئيات لا بعينه فمتعلق الوجوب هو المهية الغير
المعروضة لتشخص ما ومحل الحرمة خصوص التشخص ولا ضير فيه على
اقول او لهما يدل في العبادات والمعاملات جميعا ثانيهما
لا يدل مطلقا ثالثها يدل في العبادات لا في المعاملات والمراد
بالمعاملات غير العبادات بقرينة المعاملة فيشتمل العقود
والايقاعات واختلف القائلون بالدلالة لذوهم

القائلون بالمذهب الاول والثالث فقال جمع منهم المرتضى
في الذريعة والشهيد في قواعده وشيخنا في حاشيته على الزبدة والحاجبي
في المختصر ان تلك الدلالة بحسب عرف الشرع لا بحسب عرف اللغة
لان عدم الاجزاء عين عدم الامتثال بالمامور به او عدم الاسقاط
للقضاء لا يخطر بالبال لغة وقال آخرون بدلالة اللغة عليه ايضا مثل واضع م
دلالة الشرع ولم يقل احد باللغة وحدها دون الشرع دون غيرها
مطلقا اي النهي لا يدل على فساد المنهي عنه في غير العبادات مطلقا
لا بحسب الشرع ولا بحسب اللغة فههنا دعويان اولهما الدلالة
في العبادات شرعا ولغة وثانيهما عدم الدلالة في المعاملات
لنا على اوليهما حاصله ان تعلق النهي بالعبادات يقتضي
كونها مفسدة وتعلق الامر بها يقتضي كونها مصلحة وهما متضادان
فالاتي بها لا يكون آتيا بالمامور به فيلزم عدم الامتثال وعدم
الخروج عن العهدة وهذا معنى الفساد وفيه نظر لان المراد بتلك العبادات

واما ما من شانه ان يكون عبادة بان لم يتعلق الامر به بعد او ما هو
عبادة بالفعل بان تعلق به الامر كما تعلق به النهي كما هو الظ فعلى
الاول لا يكون متعلق النهي عبادة لعدم تعلق الامر فلا يدل النهي
على الفساد اذ الفساد هو عدم موافقة العبادة لامر الشارع عند
المتكلمين وعدم اسقاطها للقضاء عند الفقهاء وعلى الثاني يلزم امر ان احدهما
اجتماع الامر والنهي في شيء واحد والمص لا يقول بجوازه كما مر على ان
تناقض اللوازم يوجب تناقض الملزومات فيلزم مناقضة الشيء
لنفسه وقد يتمثل لتوضيح ما قيل بما بشان الحائض او المصلي لو قرا عزيمة
في الصلوة فالقراءة منهي عنها ح فان كان الامر بالقراءة
في الصلوة متناولا للعزيمة ايضا لكيف توصف القراءة بكونها عبادة فاسدة
بل ليست بعبادة اصلا نعم قد يوصف الصلوة بالفساد اذا حصلت
قراءة العزيمة فيها وذلك امر اخر لا يقال امتناع اجتماع الامر والنهي انما
يكون اذا كان تعلقهما على شيء واحد من جهة واحدة واما يجوز ان يكون

بجهة متغايرة لانا نقول هذا ايضا لا يجوز على راي المص على انا نقول
ولالة النهي على الفساد مطلقا ثم غاية ما في الباب لزوم فساد
المنهي عنه من حيث اشتماله على جهة موجبة للنهي وهذا لا ينافي
صحته من حيث اشتماله على جهة موجبة للامر والجواب ان الجهتين ان
كان الامر والنهي متعلقين بشيئين متفارقين لا بشيء واحد
وليس كلامنا فيه وان تلازمتا كانت كل واحدة منهما ضرورية
الاخرى واذا كان كذلك كان تعلق الامر باحدهما يستلزم
تعلقه بالاخرى لان الامر بالشيء امر بما هو من ضرورياته فاذا تعلق النهي عنه
بهذه الجهة لزم ان يكون هناك شيء واحد هو مامور به ومنهي عنه
وانه باطل بالاتفاق ليس بشيء لان الامر انما يستلزم الامر بما يتوقف بالشيء عليه
عليه ذلك الشيء لا بما يقارنه ويلازمه كما مر وايضا ليس المامور
والمنهي عنه نفس الجهتين بل الشيء الذي له هاتان الجهتان فلا يلزم
على تقدير عدم تلازمهما تعلق الامر والنهي بشيئين لا بشيء واحد

وثانيهما ان ترجيح مفسدة النهي على مصلحة الامر والحكم بالفساد ترجيح بلا مرجح
لان العكس مثله وقد يجاب باختيار الشق الاول بانه يصدق العبادة
على متعلق النهي عند عدم تعلق الامر به مجازا وهذا القدر يكفي في تحقق
الفساد الاثر ان العبادة في تعريف الفساد على اي معنى حمل محمولة على
المجاز وانت تعلم ان هذا الجواب ينافي ظاهر قوله غير مراد للمكلف كما
ستعرفه غير مراد للمكلف بكسر اللام صفة كاشفة لقوله مغيرة
وفيه وفي قوله عدم حصول الامتثال اشعار بان المراد بالفساد هو المتعارف
عند المتكلمين وهذا انما يتصور اذا تعلق الامر بالمنهي عنه والا فلا معنى
للفساد وبهذا المعنى كما عرفت في الحاشية الثانية اه اي لنا على
الدعوى الثانية وهي ان النهي لا يدل على الفساد في المعاملات لغة وشرعا
انه لو دل لكانت تلك الدلالة اما مطابقة او تضمنا او التزاما
ضرورة ان الدلالة اللفظية الوضعية منحصرة فيها وكلها فيما نحن فيه
منتفية اما الاوليان فلان النهي مثل لا تبع انما يدل على ترك طلب البيع

تقرير

وعدم ترتب الثمرة والاثر المقصود منه ليس عينه ولا جزؤه واما الاخيرة
فلان شرطها اللزوم العقلي والعرفي وكلاهما مفقود بدليل على
فقدانه انه يجوز عند العقل والعرف ان نقول لا تبع فان بعت
عاقبتك ويترتب عليه احكامه من غير منافاة بين الكلامين
وعدم المنافات عند التصريح بعدم الفساد دليل بين على
عدم اللزوم والامكان بمثابة ان يقول احكامه مسلوبة عنه
وليست بمسلوبة عنه وانه تناقض لا يقال لو تم هذا لجرى في العبادات ايضا لانا نقول اللزوم العرفي في العبادات
متحقق ضرورة ان عرف الشرع واللغة يفهمون من الصلوة
ان الاتي بها غير آت بالمامور به لكونها منهيا عنها بخلاف
النهي عن البيع فانهم لا يفهمون منه عدم ترتب احكامه عليه و
الفرق نشأ من تغير الفساد في الموضعين فان عدم كون
الاتي بالمنهي عنه آتيا بالمامور به جلي ينبغي ان لا ينكر بخلاف
عدم ترتب الاثر فانه محل الانكار كما لا يخفى على الطبع السليم

يمكن ان يناقش بانا لا نم ان التصريح بعدم النفي على تقدير دلالة اللفظ عليه
النفي يوجب التناقض لان الدال على الشيء بحسب المفهوم قد يكون
القصد فيه مقصورا على المنطوق فهنا كذلك حجة القائلين
بالدلالة مطلقا فما هو القول الاول المستفاد من ثانيهما
ثم ان اصحاب هذا المذهب صاروا فرقتين فرقة قالوا بالدلالة مطلقا اقول
بحسب الشرع دون اللغة وفرقة قالوا بالدلالة مطلقا بحسبهما و
الحجة للفرقة الاولى والحجة للفرقة الثانية ما اشار اليه فيما بعد بقوله واحتج
مثبتوه ان علماء الامصار ظاهره ان هذا اجماع حقيقي ويمكن
حمله على السكوتي يستدلون اي يستدلون على الفساد
بالمعنيين يعني عدم الاجزاء وعدم ترتب الاثر بمجرد النهي في ابواب
من العبادات والمعاملات كلا تنكحوا مثل لا تنكحوا المشركات
والبيوع مثل لا تبيعوا الذهب بالذهب متفاضلا وغيرها سواء كانت
ذلك الغير من العبادات او من المعاملات ويمكن ان يراد

بالمعاملات

بالمعاملات فقط لانه اذا ثبت دلالته على الفساد في المعاملات
ثبت دلالته عليه في العبادات بالطريق الاولى ولذا ترك ذكر
امثلة العبادات وايضا لو لم يفسد لزم من نفيه او تغيير
في نفيه وثبوته يعود الى الفعل المنهي عنه سواء كان من العبادات
او من المعاملات يعني لو لم يفد الفعل لزم من نفيه المستفاد من النهي
حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته المستفاد من الامر حكمة يدل عليها الصحة
لاستحالة خلو الاحكام عن الحكمة اجماعا اما على اصول المعتزلة فبطريق
الوجوب واما على اصول الاشاعرة فانهم وان جوزوا خلو افعاله تعالى
عن الحكمة الا انهم يعتقدون ان الاحكام المشروعة لا تخلو عن حكمة
راجعة الى العبد لكن لا بطريق الوجوب واعلم ان هذا الدليل و
ان دل بظاهره على توارد الامر والنهي على فعل واحد وقد سبق من المص
ان الاصحاب لا يقولون به لكن المقصود ان النهي اذا تعلق بفعل لو لم يدل
على فساده لزم صحته المستلزمة لتعلق الامر به لان الصحة موافقة

امر الشارع وتعلق الامر يقتضي وجوب حكمه واللازم يعني وجوب حكمه الا مرتبط

فالملزوم يعني عدم دلالة النهي على الفساد باطل فثبت الدلالة العدم

الواسطة فصح بناء الدليل على عدم جواز توارد الامر والنهي على شيء واحد

كما هو مذهب الاصحاب نعم بناؤه على ان النهي اذا لم يدل على الفساد

دل على الصحة كما ذهب اليه ابو حنيفة وتلميذه محمد بن حسن الشيباني

وانكره اكثر العلماء في محل المنع لان الحكمتين اي حكمة النهي

وهو محققة لتحقق تعلق النهي وحكمة الامر وهي فرضية لازمة من عدم

دلالة النهي على الفساد والمقصود من هذا الكلام ابطال الثاني

ليثبت الاول وح لا يرد على قوله فان كانتا متساويتين تعارضتا

وتساقطتا فكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهي عنه انه ان

كان التساوي بعد ورود الامر والنهي فلا وجه لامتناع وقوعه وان

كان قبله فلا وجه لتخصيص النهي بالامتناع دون الامر لان ذلك

الايراد انما يتوجه اذا كان الامر والنهي كلاهما متعلقين بالفعل في نفسه

الامر وليس الامر

كك لو المتعلق هو النهي والامر تعلقه بمجرد الفرض المترتب على عدم

الفساد وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة اولا ويلزم تمام

الدليل تتوقف على رجحان حكمة النهي ليقتضي الفساد الذي هو مطلوبه وهو

ترجيح من غير رجحان فان المفروض ورود الامر والنهي كلاهما ولكل واحد

منهما حكمة فالحكم بترجيح حكمة النهي يحتاج الى مرجح وانت بعد خبرتك

بما ذكرناه انفا تعلم ان هذا انما يرد لو كان تعلق الامر معلوما متحققا و

ليس كك بل هو مجرد تقدير وفرض نشا من عدم الفساد لخلوها

عن المصلحة اي لخلو الصحة لسقوطها بالمعارض الذي هو

اقوى منها واشد فالنهي ح يدل على امتناع صحة المنهي عنه

وهو عبارة عن فساده وهو مصلحة اي قدر الرجحان

من مصلحة النهي مصلحة خالصة لا يعارضها شيء من مصلحة

الصحة ففواتها يوجب امتناع الصحة قطعا واما انتفاء

الدلالة لغة لما استدلوا فيما مر على الجزء الاول من الدعوى

وهو ان النهي يدل على الفساد في العبادات والمعاملات شرعا

استدلوا ههنا على الجزء الثاني منها وهو انه لا يدل عليه فيهما

لان فساد الشيء عبارة عن سلب الاحكام بعض الاجزاء في العبادات لغة له

وترتب الاثر في غيرها وليس في لفظ النهي ما يدل عليه قطعا لان

معناه اللغوي طلب الامتناع عن الفعل الفاسد وليس نفسه ولا جزؤه

ولا لازمه عقلا وعرفا ولان مفهوم الامتناع عن الفعل اعم

من ان يكون ذلك الفعل بتقدير الاتيان به فاسدا ام لا ولا

دلالة للعام على الخاص المعين اص اذ الخلاف والتشاجر

فيه ظاهر فلا يكون اجماعا حقيقيا ولا سكوتيا فلا يصح التمسك

به وعن الثاني لا انسب في الجواب الثاني ان يق لا نم

ان عدم الدلالة على الفساد يستلزم الدلالة على الصحة بمعنى

ترتب الاثر لانه اعم منها كما هو مذهب ائمة الاصول

سلمنا لكن لا نم ان الصحة بهذا المعنى تدل على وجود الحكمة الا ان

(جعل وجودها)

المستدل لما جعل انتفاء الحكمة سببا لدلالة النهي على الفساد بدليل انه

مترتبا على عدم تلك الدلالة اجاب المص بان انتفاء تلك الحكمة

لا يقتضي الفساد بقرينة انه يتحقق مع عدمه فلا يرد ح ان الجواب بعدم

دلالة الصحة على وجود الحكمة اعتراف بان النهي على تقدير عدم دلالته

على الفساد يدل على الصحة والمص لم يقل به وبقي ههنا بحث وهو ان

الاحكام الشرعية مطلقا وضعية كانت او غيرها مبنية على

حكمة اتفاقا فالحكم بان الصحة غير مستلزمة لها لا يخلو عن مناقشة (خفية)

بمعنى ترتب الاثر انما فسرها به لان دلالة الصحة بمعنى

حصول الامتثال على وجود الحكمة لا يستحق المنع كما سيصرح

المص في الثبوت متعلق بقوله وجود الحكمة والظاهر ان اضافة

الدلالة الى الصحة تغني عنه نعم هذا في العبادات

معقول لما كان مطلب المستدل مركبا منع جزئين والدليل

على احد جزئيه وسلمه الى جزئه الآخر وهو الدلالة على الفساد في العبادات وفيه

نظر لان الصحة في العبادات يكابر على وجوه الحكمة ككن الصحة في غيرها

اي ترتب الاثر حكم من الاحكام الوضعية والاحكام الوضعية مبتنية على

الحكمة اتفاقا فالفرق بينهما لا يخرج من الحكمة فان الصحة فيهما باعتبا

عبارة م

كونها عن حصول الامتثال تفسير الصحة بهذا المعنى انما يصح على

مذهب المتكلمين واما الفقهاء فهي عندهم عبارة عما يسقط القضاء

يظهر جواب الاستدلال وذلك ان يقال عدم دلالة النهي

في النهي اللغة على سلب الاحكام عموما مم لانا قد ذكرنا انه يدل فيهما على

سلب الاحكام في العبادات وان النهي عن الشيء يدل لغة انه على

ان المكلف غير مريد له فلا يكون الآتي به آتيا بالمامور به فلا يتحقق

الامتثال والخروج عن العهدة ولا نعني بالفساد الا هذا انعم ما ذكرت

معقول في غير العبادات لا معنى الفساد فيه عدم ترتب

الاثر والنهي لا يدل عليه واحتج مثبتوها اشارة الى الحجة

بنوع

بخالف م

للفرقة الثانية وهذه الفرقة القول المختار في دعوى الدلالة على الفساد

في غير العبادات لغة وشرعا وللفرقة الاولى المستدلين

في استلزام الدلالة في اللغة م

بهذا الدليل على الدلالة في العبادات والمعاملات شرعا لم ذكر

من الدليل اه وفع لما يمكن ان يقال من انه اذا اثبت دلالته

شرعا ثبت لغة لان الاصل عدم النقل وتقريره ان الاصالة انما

يعتبر اذا لم يعارضها دليل اقوى منها وقد ذكرنا سابقا ما يدل على عدم

الدلالة لغة فان قلت هذا الدليل على ما استدل المجيب على

فلم لم تقل لما ذكر من دلالة

عليه شرعا م

عدم الدلالة لغة قلنا قلت يحتمل الدلالة لغة وشرعا (والدلالة شرعا لم)

فمتى لم يقم دليل على عدم الدلالة لغة لم ينفع الحوالة اليه فان قلت

لم لم يقل لما ذكر من الدليل الدال على تساوي الحكمتين كما فعله بعضهم قلت

هذا الدليل دل على ان الدلالة بحسب الظاهر يحتمل الدلالة لغة وشرعا على السواء

الشرع واما انه ليست بحسب اللغة فلا ينفع ما يدل على الدلالة بحسب

اللغة فلا ينفع ما يدل على الدلالة بحسب اللغة والحق ما قلناه اه

فقد التمسك به

لما كان الجواب المذكور ليس بصحيح عند البعض لان بناءه على نفي الدلالة لغة
في العبادات اشار الى رده بان ذلك ليس بحق بل الحق ما قدمنا
من عدم حجية في ذلك الاحتجاج لان قول البعض العلماء مع التنازع
والتشاجر ليس باجماع اثم فلا يجوز التمسك به وهم ان اصابوا فاه
وهم عنده مصيبون من وجه ومخطئون من وجهين اما الاصابة
ففيما ذكروا اما الاخطاء بهذا الدليل لما عرفت من ابطاله وفي دعوى
الدلالة في غير العبادات مطلقا ان الامر يقتضي الصحة
لغة وشرعا في العبادات وغيرها ليفاد ذلك من عمومية مذهبهم
بخلاف تفسير بها احدهما موافقة العبادة للامر وثانيهما اسقاط
القضاء وفي الاكتفاء بالاجزاء مناقشة لانه لا يشمل الصحة في غير العبادات
لانها عبارة عن ترتب الاحكام واجاب الاولون
يعني اجاب الاولون وهم القائلون بالفساد مطلقا شرعا لا لغة
ونحن نقول بمثله في النهي يعني نقول ان النهي يقتضي الفساد مطلقا شرعا لا لغة

وانتم تدعون دلالته على الفساد لغة ايضا متمسكين بدلالة الامر
على الصحة لغة والحال ان دلالة الامر ممنوعة فدلالة النهي مثلها وربما
يدفع ذلك الجواب اولا بالمنع عن ثبوت به مع ضميمة اصالة عدم
النقل وقد عرفت فيما مضى جوابه وثانيا بان هذا انما يعقل اذا كانت الصحة
مط بموافقة امر الشرع وليس كذلك بل هي عبارة عن موافقة
الامر فالصحة عند كل امر هي موافقة امره فعند اهل اللغة هي موافقة امرهم
فلا اختصاص لها بالشرع والحق ان يقال لا نم لما كان الجواب
المذكور باطلا عنده لما فيه من اختصاص الصحة بالشرع وقد
عرفت اثباته اي بالجواب الذي هو الحق عنده الجواز ا
اشتراك المعاني لازم واحد كتاثر الحاسة بالحرارة
والبرودة و ودلالة الامر والنهي على الصحة عند ابي حنيفة والشيباني
سلمنا اي سلمنا وجوب اختلاف احكام المتقابلات لكن لا نم
ان ذلك يستلزم كون النهي مقتضيا للفساد فان حكم الامر انه

وقد عرفت ابطاله ومن منع
دلالة النهي على الفساد
في العبادات ايضا [illegible]

انه لا يقتضي الصحة

الصحة فنقيضه لا يقتضي الصحة وهو اعم من اقتضاء عدم الصحة اعني الفساد لان السالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة المحمولة والعام لا يستلزم الخاص وفيه بحث لان المراد بنقيض الصحة ما يقابلها اعني الفساد بقرينة قوله تقتضيه اذ الامر والنهي متقابلان لا نقيضان فاذا سلم وجوب اختلاف احكام المتقابلات يلزم ان يكون النهي مقتضيا للفساد نعم يلزم ان لا يقتضي الصحة ومن ثم قيل الاولى ان يجعل هذا دليلا على من ادعى دلالة النهي على الصحة حجة النافين اشارة الى القول الثاني المستفاد من ثانيها لكان مناقضا للتصريح لصحة المنهي عنه لان ظاهره يدل على الفساد والتصريح يدل على عدمه لا يصح اي لغة وشرعا واجيب بمنع الملازمة وقد يجاب بمنع بطلان اللازم وطريق الجمع ان المستدل ان اراد ان القول بالنهي لا يجتمع مع التصريح بصحة المنهي عنه فالملازمة ممنوعة وان اراد انه مناقض للتصريح ظاهرا فبطلان اللازم مم

والنهي

وما ذكره لا ثباته لا يفيد وان الظاهر غير مراد بفتح الهمزة عطف على خلافه ويكون التصريح قرينة اه فيما نحن فيه دل النهي ظاهرا على التحريم مع الفساد والتصريح حمله على غير الظاهر وهو التحريم فقط فان التصريح بالنقيض مع ذلك الظاهر ينافيه ليظهر ذلك بان تنظر في مدلول اسد اي فان اسد ايدل على الحيوان المفترس دلالة ظاهرة والقرينة تدل على ان المراد به غيره اعني الرجل الشجاع فبين القرينة وبين مدلول اسد منافاة بخلاف نهيتك عنه فانه لا يدل ظاهرا على الفساد حتى يكون التصريح بالصحة منافيا او الحاصل ان مقصود المستدل انه لو دل النهي على الفساد لكان التصريح بالصحة مناقضا له كما ان يرى مناقض للاسد ومع لا يتوجه الجواب المذكور في غاية الظهور ولان الصحة عبارة عن الامتثال بالمامور به والماتي به هنا منهي عنه لا مامور به الحق ان للعموم قدم البحث عن العام على الخاص لان الخاص عام مع قيد يخصصه ببعض افراده فالعام مقدم طبعا

وقد يجاب بان اللفظ المستغرق لما يصلح له خرج باللفظ الاشارات
ونحوها وبالاستغراق المضمرات والنكرة فى الاثبات والمراد
بالموصول فى قولنا لما يصلح الجزئيات فيدخل نحو الرجل والرجال
اما الاول فظ واما الثانى فلان اللام يبطل معنى الجمعية فيعود
الى استغراق جزئيات الرجل ولا يصدق الحد على المشترك
عند اطلاقه على معنييه لانه على تقدير جوازه غير مستغرق
لجزئيات كل واحد منهما **له صيغة تخصه** المراد ان لكل
الصيغة تطلق على كل واحد من افرادها بطريق الحقيقة لا على المجموع
هو ونظر الفايدة فيما اذا حلف لن لا يصاحب احدا فانه يحنث
بمصاحبة واحد ولا يعتبر فى حصول الحنث مصاحبة الجميع **اذا
استعمل فى غيره كان مجازا** فايدة الشرط انهم لا ينكرون
الصيغة على العموم بل ينكرون الاختصاص والمراد بالغير الخصوص
لا مطلقا **مشترك** اى مشترك لفظى اذ لم يقل احد بالاشتراك

المعوز منا حقيقة **فى الخصوص** اى بالخصوص بعض ما شاء له
اللفظ وهو مفهوم شامل للابعاض متكثرة فلا يرد عليهم استبعاد تعدد
الاوضاع واعلم ان ههنا مذهبا رابعا وهو الوقف وذهب اليه
الاشعرى فى احد قوليه والقاضى ابو بكر ولم يشر اليه المصنف لعدم
الاعتناء به **لنا ان السيد** اه اورد عليه اولا ان القرائن الحالية
فى مثله موجودة وهى ارادة كف الاذى عن الناس والخصم لا ينكر كون
العموم بحسب القراين وثانيا ان اصالة عدم النقل والدليل لا يتم
بدونها معارضة بان الاصل فى الاستعمال الحقيقة والاستعمال فى
الاستعمال فى الخصوص حال الانكر ويمكن الجواب عن الاول بان المقصود ان
نفس اللفظ مجردا عن ملاحظة جميع القراين يفيد ذلك وفيه
شئ وعن الثانى بان اصالة الحقيقة معارضة باصالة عدم
الاشتراك وعدم تعدد الوضع فبقى اصالة النقل سالمة عن المعارض علم ط
واما بطلان اللازم اه اعترض عليه ولى المحقق بان كون

مقاصد اهل اللغة فی امثال ذلک تکثیر الایضاح وازالة الاشتباه

قرینة علی حمل الموکد علی العموم اذ لو حمل علی الخصوص بقی معه الاشتباه

ثم قال قدس الله سره وقد سبق نحو هذا عند عرضه علیه وقد سبق مثله

فی احتجاج السید علی ان الامر مشترک لفظا بین الوجوب والندب

لغة اذ هو خیر من الاشتراک فیه نظر لان الجواب تمّ بدون

هذا التعلیل اذ بعد تحقق التبادر فی العموم لا معنی لکون اللفظ فی

الخصوص حقیقة حتی یدفع ذلک بهذا التعلیل اللهم الا ان لم

مقصوده وسیجیء ان العموم هو المتبادر فیکون اللفظ حقیقة فیه و

الاستعمال فی الخصوص اعم من الحقیقة والمجاز فیرجح المجاز اذ المجاز

خیر من الاشتراک هذا وقد یجاب عن اصل الدلیل بان یکون فی الاستعمال الاصل م

الحقیقة معارض بان الدلیل الاصل عدم الاشتراک ولا حاجة

الا التمسک بالتبادر وعن الثانی منع الحصر اذ یمکن

الجواب عنه ایضا بمنع عدم کفایة الاحکام فی اثبات مدلولات

الالفاظ

الالفاظ وقد مرّ مثله فجعله حقیقة فی الخصوص المتیقن اولی

من جعله للعموم المشکوک وعورض فی ذلک بان جعله حقیقة

فی العموم موجب لشموله جمیع الحقائق المحتملة تحته اذ المراد بالخصوص

مفهوم البعض الشامل لکل واحد من الابعاض بطریق البدل

دون الجمع والا لکان عاما وهو ظاهر تقلیل فجعله للعموم اولی من جعله

للخصوص وانت تعلم هذا یؤول الی الاحتیاط الذی سنذکره

المص وهو وارد علی سبیل المبالغة اه ای هذا المثل وارد

علی سبیل المبالغة فی تخصیص العمومات والحاق التعلیل و هو

العموم بالعدم لان النادر کالمعدوم والظاهر ان هذا المثل یقتضی

کون ما یدعی فیه العموم حقیقة فی الاغلب وهو الخصوص مجازا

فی الاقل وهو العموم تقلیلا للمجاز الذی هو خلاف الاصل وانما

حمله علی المبالغة اذ لو حمل علی ظاهره المفید لکون کل عام مخصوصا

لورد علیه اولا ان صدق هذا المثل یستلزم کذبه وثانیا ان شیئا

من العمومات اما ان يكون باقيا على عمومه اولا وعلى التقديرين يلزم كذبه
وثانيا انه اما كاذب او غير مفيد لان عمومه وان كان باقيا لزم الاول
والا لزم الثاني لانه لا نزاع في تخصيص بعض العمومات ولم يثبت
بذلك ان الخصوص اغلب ليكون اللفظ حقيقة فيه ورابعا انه
يستلزم ان يكون العموم معدوما لا مغلوبا وكان قوله والظ يقتضي
كونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل فاسد بل وجب عليه ان يقول
والظ انه حقيقة فيما استعمل فيه دائما لا فيما استعمل فيه احيانا وعلى
ما حمله فلا يؤدي الا انه محصلا انه عام مخصوص ابيد به تخصيص اكثر العمومات
اما الجواب عن الاول فبان اثبات اللغة بالترجيح لا
اللفظ في اللغة يحتمل ان يكون للعموم وان يكون للخصوص فترجيح الخصوص
بما ذكر اثبات اللغة بالراي ترجيح تيقن الارادة على غيره وانه بط
لان اللغة انما تثبت بالنقل والتبادر واعترض بان اثبات
كون اللفظ للعموم في اللغة باصالة عدم النقل اذا ثبت ذلك عرفا

اثبات اللغة بالترجيح ايضا والا فما الفرق واجيب بان الفرق بينهما ان العرف
العربي ولغة العرب واحد الا فيما ثبت فيه النقل فاصالة عدم النقل بعد
لا اثبات اللغة ليرد ان ذلك اثبات اللغة بالترجيح بل البعد احتمال
يتوجه على هذا المقام من جواز النقل فنفيه الاصل وهنا لا يخلو
من نظر لان هذا انما يتم في صورة الايجاب والنهي نحو اكرم العالم
ولا تكرم الجاهل فان المكلف لو حملهما على الخصوص وترك وخالف
الامر والنهي فياثم واما في صورة الاباحة فالامر بالعكس نحو كل الطعام
فان الحمل على العموم قد يفضي الى تناول الحرام فياثم فالحمل على الخصوص
في الاباحة اولى والامر فيه سهل لان المستدل يدعي الكلية و
تم هي تدفع بذلك واما عن الاخير فهذا الجواب معارضة
بغير دليلكم وان دل على ان اللفظ حقيقة في الخصوص
لكن لنا ما يدل على انه حقيقة في العموم فان احتياج
اخراج بعض الافراد الى التخصيص بمخصص كالاستثناء بحيث

لو الامر
ذلك ذلك المخصص لفهم منه الكل ظ فى انه للعموم حقيقة وللخصوص مجازا
اذ لو كان بالعكس لكان فهم الكل متوقفا على القرينة دون
البعض لانا نقول احتياج الخصوص الذى هو مدلول الصيغة حقيقة
عند الخصم اعنى مفهوم البعض وهو القدر المشترك بين جميع
الابعاض المعينة الى القرينة مم كيف ودعوى الاحتياج فيه
ودعوى المتنازع فيه نعم المحتاج اليها هو ارادة كل واحد من
الابعاض المعينة ولا القدر المشترك ففهم منه بلا قرينة لانا نقول
المستفاد من المثل الذى هو دليلهم ان اكثر ما يدعى فيه العموم المستعمل
فى مخصصات معينة وذلك يدل على المقصود ومما يؤيده لكن
العام يحمل على عمومه فيما عدا المخرج الا يرى ان قولك اكرم
العلماء الا زيدا يدل على ان المراد بهم سوى زيد من البعض من حيث
هو وان تحقق فى ضمن الاقل على ان ظهور كونها حقيقة
سعب
هذا نقض تفصيلى اى لا نسلم ان اللفظ اذا غلب فى

كان حقيقة فيه وانما يكون ذلك لو لم يقم دليل على كونه حقيقة فى المغلوب
وقد بينا قيام الدليل عليه الجمع المعرف بلا ارادة اه سواء
كان جمع سلامة او تكسير او جمع قلة او تكثير ومثله الجمع المضاف وفى هذا
المقام نظر لان الجمع المعرف حقيقة فى الحقيقة الجنسية ومجاز
فى الاستغراق كما هو المقرر فى علم المعانى فادعى انه حقيقة فى الاستغراقى
لا يخ عن اشكال اللهم ان يقال قوله فى صدر البحث للعموم صيغة تخصه
وفى هذا المقام يفيد العموم يشعر بان المراد بالعموم ما يستفاد من اللفظ
وهو ظ فيه سواء كانت الاستفادة مستندة الى الوضع او لا فليتأمل
وقال الشهيد الثانى ويتفرع على عمومه امور منها عدم جواز الدعاء
للمؤمنين والمؤمنات بعدم دخول النار لان الله تعالى ورسوله اخبرا
بان منهم من يدخلها ومنها وجوب الصرف الى الجميع لو اوصى للفقراء
ور بافضلوا بان الفقراء ان كانوا محصورين وجب الصرف
الى الجميع والا فالى ثلثة لان العموم غير مراد ومنها وجوب صوم ايام
العمر ان حلف لتصومن الايام وقيل بوجوب ثلثة نظرا الى عدم الانحصار

ولا نعرف في ذلك مخالفا من الاصحاب ولذلك ترك الاستدلال
عليه واستدل المحقق اولا بانه مما يقتضي العموم في قولهم قام كلهم ورايت القوم م
المشركين كلهم فلو لم يكن الاول للاستغراق لم يكن الثاني تاكيدا
وثانيا بان قولك رايت رجالا لا يفيد الجميع فاذا دخلت عليه اللام
فان افادت الجميع انتقض لم يكن ثمة فائدة فلا بد من افادة الاستغراق
والا لتجردت اللام عن تجديد فائدة وفيهما نظر اما في الاول فلانه
يجوز ان يكون الثاني لكون المقصود برفع الاشتباه قرينة على ارادة
العموم اذ لو حمل على الخصوص بقي الاشتباه بحاله واما في الثاني فلان
النكرة انما تدل على مسماها واللام لا تفيد الا التعريف فلا يكون ثمة استغراق
ولا يلزم تجردها عن الفائدة لبعض من لا يعتد به منهم
ذهب ابو هاشم الجبائي الى عدم عمومه واما المفرد المعرف
اي بلام الجنس لان النزاع انما هو فيه لا في المعرف بلام الاستغراق
لانه للعموم قطعا واختاره المحقق والعلامة استدل
العلامة اولا بجواز اكلت الخبز وشربت الماء وثانيا بعدم جواز

تاكيده

تاكيده بما يؤكد به الجمع فلا يقال جاءني الرجل كلهم ولو كان للعموم لصح جاءني الرجل كلهم
الجواب لكن القرينة قائمة في الاولين والتناسب اللفظي
مفقود في الاخير لنا عدم تبادر العموم منه لان الخصم يدعي
ان المفرد المعرف حقيقة فيه والتبادر من لوازمها فلو كان يعارض
ذلك بالمثل وهو منتف قطعا اشارة الى ان كل واحد
من الملازمة وبطلان اللازم دعوى الضرورة في محل النزاع ضروری وفیه نظر لان م
فهي حرية بعدم السماع نعم لا يصح الاستثناء فيما اذا دلت القرينة
على عدم عمومه كما في صورة العهد ولا نزاع فيه وربما يمنع الملازمة
ايضا بانه قدس سره ذهب في بحث الامر الى ان المصدر المضاف
يفيد العموم لصحة الاستثناء ولم يتعرض لاطراده وهو يدل على
الاكتفاء بالصحة مطلقا سواء وقع او لا وسواء اطرد او لم يطرد ويتفرع
على هذه المسئلة امور منها جواز بيع كل ما ينتفع به حتى لقوم [illegible]
على خلافه لقوله تعالى واحل الله البيع ومنها دخول السبت الاول وما بعده الى آخر العمر لو قال لا يكلمه يوم السبت م
ومنها توقف الاستحقاق على قراءة جميع القران لو قال اذا
قرات القران فلك كذا ومنها كل ما يبلغ كرا لم يحمل نجاسة لقوله

عليه السلام اذا ابلغ الماكر ام خبيئه شيئ وقد يستفاد العموم فح هذه من وجه لكن احد ايهما

جواز وصفه بالجمع فلو لم يكن عاما كان المراد به واحدا وتستحيل توصيفه

بالمتعدد وذلك لان مدلول العام كل فرد وفيه نظر من وجهين

اما الاول فلان الدلالة على كل فرد تتضمن الدلالة على جميع الافراد

فبهذا الاعتبار صح توصيفه بالجمع واما ثانيا فلان المستدل تمسك

في جواز وصفه بالجمع بالنقل عن اهل اللغة فان لم يثبت هذا النقل

فالجواب هذا وان ثبت فيه فيحمل الجمع هنا على عموم الاجزاء مجازا

بقرينة اشتراط توافق الوصف لموصوفه والقول بان بينهما تفاوت بعيد

بعد الاعتراف بثبوته بعيد لانه كما يجوز حمل الجمع على عموم الاجزاء مجازا

لكن يجوز حمل المفرد على العموم مجازا فلا يثبت المدعى الا انا نقول

مدلول الجمع مجموع الافراد ومدلول المفرد كل فرد وبينهما بون بعيد

وعن الثاني بانه مجاز لعدم اطراده الخ انه معارضة بعين

ان الانسان محمول على العموم مجازا بقرينة الاستثناء لا حقيقة لعدم

اطراده وفيه نظر لانه ان اراد به عدم تحقق الاطراد في الجنس المعرف

فهو مم لانه عين محل النزاع وان اراد به عدم تحققه في المعرف مط

الاطراد دم

فهو م لانه عين محل النزاع وان اراد به عدم تحققه مطلقا ولكن لا يضر لجواز

ان يكون عدم الاطراد منشأه عدم اطراد اللام في الجنس اذ قد يكون للعهد

وهو خلاف التحقيق كما قرره في موضعه اذ التحقيق ان الجمع المعرف

كالمفرد في عمومه باعتبار شمول الاحاد ففي نحو والله لا يحب الظالمين ينقلون

الى احد عدم محبة احد من الظلمة ابتداء من غير خطور المجموع ببالهم وقد بالغ

في شرح التلخيص حيث قال الجمع المحلى باللام يشمل الافراد كلها مثل المفرد

كما ذكره اكثر ائمة الاصول والنحو ودل عليه الاستقراء وصرح به ائمة

التفسير في كل ما وقع في التنزيل من هذا القبيل نحو اعلم غيب السموات

والارض وعلم ادم الاسماء كلها واذ قلنا للملائكة اسجدوا والله يحب

المحسنين وما هي من الظالمين ببعيد الى غير ذلك فان قلت المص

دفع الجواب عن الدليل الاول ولم يجب عنه وكانه معترف بصحة مدلوله وانه

ينافي ما ذهب اليه من عدم العموم قلت سيصرح به في الجواب عن الثاني

من انه لا نزاع في كون المفرد المعرف يعم حقيقة في بعض الموارد جواب

عن الاول ايضا ان لنا ان نقول توصيف المفرد المعرف بالجمع لا يدل على

الجمع

انه للعموم حقيقة لجواز ان يكون للعموم مجازا بقرينة الوصف ثم انه لما كان
الجمع عنده بمنزلة المفرد فى شمول الآحاد ولم يرد ان بين مدلوليهما بعد
واما الثانى فلان الظ آه لما اقام المستدل دليلا على ان
المفرد المعرف يجئ للعموم حقيقة وانكر المجيب ذلك وحكم بانه مجاز فيه
قال المص لا وجه لانكار المجيب ذلك لانه لا نزاع فى ان المفرد المعرف
قد يفيد الاستغراق حقيقة وانما النزاع فى انه منحصر فيه غير مستعمل
فى غيره حقيقة ام لا فالجواب ح لكن الدليل لم يقم على محل النزاع بل على
غيره وذلك ان تقول لما كان النزاع فى المعرف باللام الجنس
دون الاستغراق كان غرض المجيب دعوى المجازية فى الجنسية
الاستغراقية فجوابه يؤول الى جواب المص فليتامل لكن ارادة
البعض ينافى الحكمة يقتضى عدم جواز الاجمال كما ترى نعم
اقل المراتب واجبة الدخول قطعا لان الاقل داخل
فى جميع احتمالاته فالحكم ثابت له قطعا ونحن باعتبار على حكم الشك فلا
يراد الا الزائدة فاذا حملناه على الجميع فقد حملناه على

جميع حقايقه آه يرد عليه اولا ان صحة ارادة جميع الحقايق من المنكر الذى
يقصد به واحد منها ممنوع وثانيا ان مبنى هذا الكلام على ان الجمع المنكر موضوع
لكل واحد من المجموع وانه مشترك بينهما لفظا وليس كذلك بل هو موضوع
للقدر المشترك بينهما وهو فى كل واحد منهما مجاز وثالثا ان مراتب الافراد
غير متناهية فلا يمكن فرض مرتبة مستغرقة لجميعها اذ كل مرتبة تفرض
يتصور فوقها مرتبة اخرى والا لزم ان يكون الغير المتناهى متناهيا
الجواب عن الاول ان امتناع ارادة الجميع الحقايق انما هو اذا لوحظ
كل واحد منها بخصوصه الفردية اما اذا لوحظ من حيث انه جزء الفرد فلا
وعن الثانى ان مراده بجميع حقايقه جميع الافراد التى هو حقيقة فى كل واحد
منها لكونه من افراد الموضوع له لا نفسه وعن الثالث لا نسلم لزوم انما اذا — فقد حملناه على جميع م
حملنا الجمع على مفهومه باعتبار صدقه على الجميع حقايقه فح المقصود من الجميع
المفهوم الصادق على الجميع فتناوله من قبيل تناول الكلى لجزئياته
لا تناول الكل لجزئياته ولا استحالة فى تناول الكلى لجزئيات غير — على جزئيه م
متناهية اما اولا فبالمعارضة بل الاحتياج الى بيان الكل

من الاحتياج الى بيان الاقل لان الاقل معلوم الارادة فى الجملة ولا يخفى عليك
ان ما ذكر الشيخ من الحكمة لحمل المنكر على العموم نظيرما ذكر المصنف فى عموم المفرد
المعرف وهذه المعارضة يجرى فيه ايضا وذلك بان يقال ان اراد العموم
فى مفرد المعرف لبينه ولما لم يبين علم انه لم يرد فالفرق بينهما لا يخ
عن اشكال وفيه نظر لان نصب القرينة غير مانعة عن ارادة الكل لعدم
المنافات بين ارادة الاقل وارادة الكل ومراد الشيخ من القرينة
القرينة المانعة اذ بدونها احتمال الحمل على الكل باق وهو مناط الدليل
فان قلت يمكن توجيه النظر بان تعلق الارادة بالاقل غير مقطوع به
بل هو مثل الكل فى عدم الجزم بالتعلق لان تعلقها به باعتبار كونه بخصوصه منتف قطعا وباعتبار ملاحظته فى ضمن الكل كذلك لانه تابع
لتعلقها بالكل وهو غير معلوم قلنا تعلق الارادة بالاقل ليس الا باعتبار
هذا وحده ولا باعتبار ذاك وحده بل بالوجه الاعم معلوم قطعا
فانا نمنع كون اللفظ حقيقة فى كل مرتبة اه يعنى لانم انا
اذا حملنا على الجميع فقد حملناه على جميع حقايقه وانما يكون لو كان لحقايقه

وهو ممنوع اذ لا حقيقة له الا القدر المشترك بين المجموع فلا دلالة له على
خصوص احدها الا بالقرينة لا يقال مراد المستدل ان ذلك
المجموع حقايق لا من حيث ان الجميع موضوع لها بل من حيث
انها من افراد الموضوع له وهو القدر المشترك لانا نقول هذا توجيه
لا يدفع الجواب لان غرض المجيب بحسب مناقشته فى ان اطلاق
الجمع على المجموع من باب الحقيقة بل مقصوده انه موضوع للقدر المشترك
وحمله على الجميع كما هو المدعى لا يمكن بدون القرينة والاطلاق على الجميع
١٨١ مع القرينة لاجواز فى نفى جوازه اتفاقا على انه لو كان مراد المستدل
هذا لكان ما ذكره اثباتا للغة بالترجيح لانه اثبت كون اللفظ حقيقة
فى الكل دون غيره من المجموع لكونه متضمنا لها وانه اذا اطلق كان عاما
مستعملا فى الكل لاشتماله على غيره فلا يكون اثباتا للغة بالترجيح بل تقريرا
لبعض الحقايق على البعض بالترجيح ولا ضير فيه ولئن سلمنا
كونه حقيقة فى كل واحد منها لا يقال اذا كان الجمع حقيقة فى كل
واحد منها ولا خفاء فى ان الجميع احد حقايقه وهو مشتمل على غيره فالحمل عليه
اولى كما ذكره المستدل لانا نقول جواز ترجيح بعض حقايق المشترك على

واما اذا كان مراده ان اللفظ
فى كل مرتبة حقيقة باعتبار
وضعه للعام

بعض آخر بمجرد ذلك ممنوع ولو سلم فانما يكون ذلك لو لم يكن لذلك البعض
الآخر رجحان من وجه آخر كما فيما نحن فيه فان الاقل لكونه متيقن الارادة
اولى بالارادة من الجميع اقل مراتب صيغة الجمع الثلثة على
الاصح اشار بذكر الصيغة الى ان النزاع في رجال ومسلمين وضربوا لا في المركب
من ج م ع كما سيصرح به فانه يطلق على الاثنين اتفاقا ولا في نحو
نحن وانا فانه للمتكلم مع الغير وان كان واحدا بل هو يطلق على الواحد
تعظيما له ثم القايلون بهذا القول اختلفوا فيما دون الثلثة فقيل يطلق
على الاثنين مجازا وهو المشهور ونقل عن الشافعي وابي حنيفة انه لا يطلق
عليهما اصلا لا حقيقة ولا مجازا وقيل يطلق على الواحد ايضا نقل ذلك
عن الامام قال في البرهان ولكن الرد الى الواحد ابعد من الرد الى الاثنين
وربما يرجح قوله بان باب المجاز واسع والعلاقة بين الكل والجزء
ظاهرة لنا انه يسبق به اه استدلال على ما هو المختار عنده
من ان صيغة الامر حقيقة في الثلثة وما فوقها ومجاز في الاثنين والضمير
في قوله دونه يعود الى الاثنين باعتبار المذكور او هذا اللفظ وقوله لما
هو تعليل لقوله دونه واشارة الى اثبات الجزء الثاني من مختاره فان كان له

اخوة يعني الاخوة يحجب الام عن الثلث والمراد بالاخوة هنا الاثنان لانهما
يحجبان ايضا اجماعا والاصل في الاطلاق الحقيقة الاثنان فما
فوقهما جماعة صريح في ان اطلاق لفظ الجمع على الاثنين حقيقة
حيث ساوى بينهما وبين الزايد عليهما في هذا الحكم والجواب
عن الاول اه حاصله ان المراد بالاخوة ثلثة فما فوقها وحجب الاخوين
للام عن الثلث مستفاد من نص او اجماع لا من الاية وهي غير بالغة منه
اذ لا يلزم من حجب الاخوين من الاية لقلنا بجواز ان يكون استعمال
الاخوة فيهما من باب التجوز لقرينة كالاجماع والنص وغيرهما على ان الاطلاق
انما يدل على الحقيقة اذا لم يكن دليل على خلافها وقد مر دليلنا عليه بل
فرعون معهما تغليبا للحاضر على الغايب بل لشهود الكل عند
الحضرة الاحدية لا في ج م ع فان المركب من هذه الحروف
يطلق على الاثنين اتفاقا كما صرح به المحققون منهم العضد وابن الحاجب
في المختصر الكبير والسر في ذلك ان الجمع في اللغة ضم شيء الى شيء وهو يتحقق
بالاثنين فصاعدا وقد يجاب عن الاستدلال بالحديث بانه محمول على

الثلث عدم حجب الاثنين ولئن
سلمنا استفادة حجب م

بيان انعقاد الجماعة بالاثنين حصول فضلها بها فی الصلوة او فی السفر
علی اختلاف التفسیر کما ذکره السید فی الذریعه والقاضی فی المنهاج
ما وضع لخطاب المشافهة وهو الخطاب الوارد بصیغة
التی طلب شئ فعل الخیر واقیموا الصلوة ونحوهما لا یعم بصیغته
من تاخر عن زمن الخطاب فیه اشارة الی امرین احدهما ان النزاع
فی دلالة الصیغة حقیقة علی الشمول للمتاخرین اذ لا نزاع فی جواز حملها علی
العموم مجازا لان المجاز باب واسع وثانیهما ان الموجودین فی زمن
الخطاب داخلون فیه وان لم یکونوا حاضرین فی مهبط الوحی ومنهم
من جعلهم کالمعدومین فی عدم الدخول بدلیل آخر کالضرورة
والاجماع فان مشارکة المعدومین للموجودین فی حکم المستفاد
من الخطاب امر ضروری اتفق علیه الامة وهو قول اصحابنا
هذه العبارة کعبارة التهذیب تشعر بان علمائنا اجمعوا علی عدم العمومیة
فان ثبت هذا فذاک والا ففیه کلام ستعرفه واکثر الخلاف
نقل عن اصحاب الشافعی وابی حنیفة وذهب قوم منهم الی هذا القول

قیل هذا القول غیر بعید وقال قطب المحققین فی کرفی الکتب المشهورة الحق
ان عموم الخطاب وشموله لمن بعدهم معلوم بالنص من دین محمد صلی الله علیه وآله وهو قریب
لا یعم المعدومین یا ایها الناس الخ وجه ذلک ان الخطاب
بالناس یستدعی کون المخاطب انسانا والمعدوم لا یتصف بالانسانیة
فلا یخاطب وفیه نظر اما اولا فلقوله تعالی کن فیکون حیث تعلق
الخطاب بالمعدوم لاستحالة تحصیل الحاصل واما ثانیا فلانه ان تم
ذلک فی خطاب البشر فلا یتم فی خطابه سبحانه لان الموجودین فی زمن
الخطاب هنا تعلق بالمثال مشترک اشتراط وجود المخاطبین لا یخفی ما فیه
فان التبلیغ انما یکون بذلک الخطاب علی ما هو فی نفس الامر فاذا
کان الخطاب عاما وجب ان یکون التبلیغ ایضا عاما وامتناع تعلق
خطاب الرسول نفسه بالمعدومین لا ینافی تعلق خطاب الله تعالی
من حیث التبلیغ بهم واما ثالثا فلانه لو سلم امتناع تعلق الخطاب
بالمعدومین فقط فلا نسلم امتناع تعلقه بالموجودین والمعدومین
معا علی سبیل التغلیب فخطاب یا ایها الناس یجوز ان یکون شاملا للمعدومین

والمعدومین عنده سواء وممّا یؤید ذلک قوله تعالی الست بربکم والقرینة بان الخطاب
وجواب بان خطابه سبحانه لما کان مقرونا بالتبلیغ ارسل کان من لوازم مهامه

ومنه شاع في الالسن ان صيح عند ارباب البيان ان فلت التعقيب

على وجه التغليب مجازا والنزاع انما هو في التناول الحقيقة قلت هذا
حق ولكن المشروح لها اكثر فائدة ولا يصح ايضا قول المستدل
ان شمول الحكم للمعدومين بدليل آخر غير الخطاب وانكاره
مكابرة اي انكار عدم جواز ذلك القول بجواز خطاب المعدومين في
او المعدومين مع الموجودين حقيقة بيا ايها الناس مكابرة
فان الصبي والمجنون اه يسير هذا الدليل على نهج القياس
بالاولوية تقريره ان الخطاب اذا لم يتناول الصبي والمجنون مع وجود
بعض شرائط توجه كالوجود والاتصاف بالانسانية فيهما فعدم
تناول للمعدوم اجدر لان اتصافه لشرائط توجه الخطاب ابعد
والجامع عدم الفهم والتميز والجواب لم لا يجوز العلة في الاصل يجوز
ان يكون عدم التميز المقترن بالجنون والصباوة اي مجموعهما وهذا
لم يتحقق في الفرع واما الجواب عن منع الحكم في الاصل والقول
بان كل واحد منهما داخل تحت الخطاب غاية انه خص بالاجماع
وهو لا يلزم عدم التناول بل يؤيده فبعيد جدا بل مكابرة قطعا

وايضا

لان القول بان نحو يا ايها الناس اعبدوا ويا ايها الذين آمنوا متناول
للصبي والمجنون لا يخفى فساده على ذوي الابصار احدهما
لو لم يكن الرسول مخاطبا لمن بعده لم يكن مرسلا اليه
قال في الحاشية ان قيل هذه الخطابات من الله والرسول مبلغ
قلنا لما كان الرسول صلعم هو الذي يوجه الكلام نحو المخاطبين
فكانه هو المخاطب لهم ولو اردنا سياق الدليل على ان يكون
المخاطب هو الله تعالى لقلنا لو لم يكن مخاطبا لمن بعد الرسول لم يكن
الرسول مرسلا اليهم ان لم يكن له ان يبلغهم ما خاطبهم به بالنسبة اليه
اي الى من بعده فلا يكون الرسول مرسلا اليه فبالاجماع ثم
بالنص مثل وما ارسلناك الا كافة للناس وبعثت الى الاسود
والاحمر لان الخصم لا يسلم وشمول المعدومين ممن بعد الصحابة
بيان لاهل الاعصار لا للعلماء لانه دائما يعترض احتجاج
الصحابة ايضا والجواب عن الاول اه ملخصه انه يبلغ الاحكام
لا يجب ان يكون بخطاب المشافهة بل قد يكون به كما في الموجودين

لان معنى الرسالة اليهم

الاسود

وقد يكون لغيره من الدلايل والامارات الدالة على ان حكمهم حكم الموجودين
والحق ان هذا التفصيل بمذهب اهل الخلاف انسب حيث
لا يقولون بوجود معصوم من آل محمد صلى يقوم مقامه ويبلغ الى
امته احكامه واما على مذهب الفرقة الناجية فهو بعيد ومما يدل عليه
ما رواه في الكافي في تفسير قوله تعالى واوحى الى هذا القران لانذركم
به ومن بلغ ان المراد بمن بلغ الائمة عليهم السلام والمعنى وينذركم
به من بلغ لان هذا التعبير يفيد ان المشافهة شرط في كل مخاطب
سواء كان الرسول او القائمون مقامه واما عن الثاني
اه يعني احتجاج العلماء على من بعد الصحابة باثبات احكام
الخطابات لهم لا يدل على ان ذلك لتناول الخطاب اياهم لجواز
ان يستند بدليل خارج كالاجماع والضرورة على مشاركة غير الصحابة
لهم في الاحكام وقد يدفع هذا بان المستفاد من سياق القصص على
الوجه المنقول هو ان الاحتجاج انما هو بنفس الخطاب لا بامر خارج
عنه نعم هو من الاحتمالات البعيدة التي لا تضر في الظنيات حتى

يبقى واحد قال في الحاشية ادعى في النهاية الاتفاق على جواز التخصيص الى ان يبقى الواحد
في الفاظ الاستفهام والمجازات وجعل الخلاف فيما عداها وقف
على ما وافق لتحقق في ذلك بل في كلام بعض المحققين تصريح بان ما فيه اختلفي
ونقل عن بعض الفعال ان انتهاء التخصيص في الجمع شرط الى ثلثة وفي غيره
الى واحد وعن بعضهم انه في الجمع المعرف الى ثلثة وفي غيره الى واحد
لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وذلك
بان يكون الباقي اكثر من النصف قيل لا يتصور ذلك الا فيما كان
عدد افراد العام محصورا او هو ليس بسديد لانه لا يمتنع الاطلاع على
ما فوق النصف في غير المحصور كما اذا قلت اكرم الرجال الا فلانا
وفلانا حتى عددت عشرة مثلا فانه يعلم ان الباقي اكثر من الخارج قطعا
ولنا القطع بقبح قول القائل اه اي لنا على الدعوى الاولى
واما الدعوى الثانية فلم يتعرض لها اما لان وجودها معلوم او للاكتفاء
بما سيذكره الخصم واعتراف المص بانه حق ولكن ليس بمحل النزاع
وفي لفظ القطع اشعار بان الحكم المذكور ضروري وان ما ذكره تنبيه لا دليل

وانت تعلم انه لا دلالة فيما ذكره الى ان الباقي يجب ان يكون اكثر من النصف
اللهم الا ان يكون المطلوب ابطال مذهب الخصم ولا كذالك
ولا كذالك الخصم لو اريد النصف او الاقل منه قليلا فلا يتم المقصود
لكان تخصيصا اي لكان ذلك الامتناع تخصيصا او البعض
عدم مانع آخر وهذا يقتضي امتناع كل تخصيص لتحقق علة الامتناع فيه
فان الاكثر اقرب الى الحقيقة من الاقل يمكن ان يقال
تيقن ارادة الاقل قد عارضه فسقط الا ان اثر التيقن سقط
عند ارادة العموم فكذا ارادة ما يقوم مقامه اعني الاكثر لانا نقول سقوط عنده
اثره عند ارادة الحقيقة لا يقتضي عند ارادة المجاز لامتناع ارادة
الاقل الا اذا كانت ارادة الاكثر راجحة كانت ارادة الاقل
ممتنعة لوجوب حمل اللفظ على الاحتمال الراجح لانا نقول النزاع انما هو
في انه هل يجوز استعمال العام في الاقل المرجوح مع قرينة معينة
لمراد ام لا وما ذكرت انما يدل على امتناع ارادته عند عدم تلك القرينة
ولا نزاع فيه لكنا ليست اجزاء لما اورد عليه بان هذا انما

ثم

ثم في غير الجمع المعرف كالنكرة في سياق النفي والموصول واسم الشرط ونحوها
واما الجمع المعرف فلا لان الواحد خبر الواجب بان هذا مبني على ما ذهب
اليه المحققون من ان عموم الجمع المعرف باعتبار اجزائه اعني
الآحاد لا باعتبار جزئياته من الجموع فعموم الجمع المعرف كعموم المفرد
في شموله لكل واحد فان قلت المراد بالجمع هو الاجزاء من الجزئيات
لو كان للعموم اما لو كان للخصوص فالمراد به هو الجزئيات دون الاجزاء
لانه قد يكون للعموم خصوصية لا توجد في الخصوص قلنا كان المراد منه عند
اخراج البعض هو الآحاد فكذا البعض لان الاصل ابقاء ما كان على ما كان
وايضا نعلم قطعا ان الباقي والمخرج يكونان من جنس واحد فاذا كان
المخرج هو الآحاد كان الباقي ايضا كذلك وانما هو على
المشابهة فيكون من قبيل الاستعارة لا المجاز المرسل ثم
لجواز ان يكون العلاقة وهي علاقة العام والخاص فلم تمسك
بها المستدل لم يرد عليه ذلك استعارة عن العظمة

قيل اراد للعظمة م

كذا وقع في عبارة العضدي الا ان يجعل الاستعارة متضمنة المعنى الكناية

ولم يبق معنى العموم ملحوظا فيه اه اي لا لجميع الافراد ولا بعضها

اما الاول فظ واما الثاني فلان المخصوص فرع لملاحظة العموم واذا

انتفى الفرع قطعا وفيه اشعار بان الصيغة المذكورة موضوعة للعموم لكن

العموم غير ملحوظ اه وربما يقال ان هذه ليست من صيغ العموم اصلا ولو لا هذه فالعبارة

انتفى الاصل م

لاكن جعل قوله وليس من التعميم والتخصيص في شئ ايا الى هذا القول والا

عند نا سهل فان اتفاق المفسرين على ارادة الواحد من الناس

انا نقل بخبر العدل فلا يثبت به حكم كذا نقل عنه رحمه الله بل هو للبعض

غيره م

الخارجي اه لام التعريف اما اشارة الى حصة معينة من الحقيقة وهو للعهد

الخارجي او الى نفس الحقيقة من حيث هي وهو للجنس او باعتبار

الوجود مع قرينة البعضية وهو للعهد الذهني او مع عدمها وهو الاستغراق

والتوقف هنا ليس للاول لعدم الخارجي ولا للثاني لان الاكل لا يتعلق بنفس

العهد م

المهية الكلية من حيث هي ولا للرابع وهو ظ فتعين ان يكون للثالث

عن

الخارج م

اعني الفرد الموجود في الماهية المطابق للمهية المعهودة في الذهن لا لما قصد منها

عليه او لانه نفسها بعد رفع المشخصات وتلك المهية هي القدر المخصوص

من الخبز او الماء المقصود انه يوكل او يشرب عادة فقوله بل هو للبعض اشارة

الى تلك الفرد الموجود من المهية وقوله للمعهود الذهني اشارة الى المهية

المقصودة في الذهن وقوله اعني الخبز او الماء تفسير لتلك المهية وتحقيق

عهديتها في الذهن وقوله وهو مقدارما معلوم اشارة الى ان ليس

المراد مطلق الماكول والمشروب بمعنى اول ما يصدق اسمه بل المراد

ظ م

هو القدر المعلوم كونه ماكولا ومشروبا فقدان التعريف هنا

لفرد موجود في الخارج من تلك المهية المقصودة في الذهن وبهذا

القدر تم الجواب لان تعريف العهد الذهني ليس من تخصيص

العموم في شئ الا انه اوضح المقصود وشبهه بالعهد الخارجي

فانه ليس من تخصيص العموم قطعا حيث قال وحاصل الاجوبة

توضيحه ان هذا الفرد الخارجي المطابق للمعهود الذهني الذي اطلق

عليه المعرف باللام حاصل لواحد معين في الخارج مخصوص من بين

افراد معهودة فيه في ادخل السوق مثلا حيث يراد سوق معين من بين اسواق معلومة معهودة فيه قولنا بسبب اعتبار دخول المخاطب للمعاملة والمماثلة بينهما في ان الماهية معلومة والمراد فرد منها كما ان الاسواق معلومة والمراد واحد منها وان افترقا في تعدد الاسواق واتحاد الماهية فكان العهد الخارجي ليس من تخصيص العموم لكن العهد الذهني هذا وقد نقل ولد المحقق عنه ان المقصود من حاصل الامر انه لما كان من المقرر ان المقصود بالعهد الذهني هو الماهية مع فرد ما غير معين وبالخارجي هو الماهية مع فرد معين وفي المثال المذكور ليس المراد فردا معينا مشخصا بل المراد بالعهد الخارجي المطابق للمعهود الذهني فله جهتان تعين وابهام كما ان العهد الخارجي اذا اطلق على موجود معين من بين معهودات خارجية كالمثال المذكور له جهتا تعين وابهام وذلك لا يخرج كلا منهما من العهد ووجه الاحتياج الى هذا التقرير ان الغرض المط هنا هو الاعلام بانه اكل الخبز المعين اي الفرد المشخص لا انه اكل خبزا ما بمعنى فرد ما غير معين

يكون عهدا خارجيا محضا ولا فرد ابهاما كيلا يكون عهدا ذهنيا محضا

حيلر

بل الغرض انه اكل مقدارا ما من بين معلومات فهو من حيث كونه مقدارا معلوما للعهد الخارجي لكن لما كان مبهما بين المعلومات اشبه الذهني وشبهه لا يخرجه عن ذلك من حيث هو احتراز عن الجمع المعرف والمضاف فانهما يعمان باعتبار التعريف والاضافة ولم يقم دليل على تلازم حكميهما لا بق الاستدلال اجرى الدليل في الجمع المعرف المخصص وتلازم الحكمين ح ظ لان التخصيص قصر العام على بعض مسمياته فان كان الاثنان اقل الجمع جاز انتهاء التخصيص اليهما والا فالى الثلثة ثم يثبت الحكم فيما عداه بما هو المشهور من انه لا قائل بالفصل لانا نقول لا يلزم من جواز استعمال الجنس العام كالجمع المنكر في الاثنين او الثلث جواز استعمال ما هو عام فيهما بل الحق عند المحققين ان عموم الجمع باعتبار الاجزاء دون الجزئيات فلا فرق ح بين عمومه وعموم المفرد فهو مجاز مط اي سواء كان الباقي منحصرا او غير منحصر وسواء كان المخصص مستقلا او غير مستقل من شرط او صفة او استثناء او غاية انما كانت بذلك الامور

غير مستقلة لاحتياج الشرط الى المشروط والصفة الى الموصوف
والاستثناء الى المستثنى منه والغاية الى المغيا من سمع او عقل
قيل المراد بالمخصص العقلي ما عدا السمع فيندرج فيه الحسي كما في قوله تعالى
واوتيت من كل شيء لنا انه لو كان حقيقة في الباقي
كما في الكل لكان مشتركا بينهما اورد عليه العضد ان
ثبوت الملازمة يتوقف على كون العام مستعملا في الخصوص
ومرادا به الباقي وليس كذلك بل العام مستعمل في العموم والمراد به
بعدم
الشمول والمخصص يفيد اخراج البعض جزئياته ثم يسند الحكم الى الاخراج
فالعام يراد به العموم والخاص يراد به الخصوص والباقي انما يراد من المجموع
لا من العام وحده فلا يلزم الاشتراك فقولك اكرم الرجال العلماء
بمنزلة الرجال من علمت من صفتهم انهم علماء فالعلماء ان وجد في الجميع
خارجا
كان الموصوف بدل الكل والعلم صفة غير مخصصة وان كان بعضهم
صفة مخصصة
نحن فيه وان كان مخصصا ببعضهم كان الموصول بدل البعض
والبعض مخصصة وكان الموصول اذا كان بدل البعض
لم يكن المبدل مرادا به البعض بل المراد به الجميع لكن اذا كان العلم

صفة

صفة مخصصة لم يكن المراد بالموصوف بعضه بل المراد به جميع جزئياته
البعض
لان الصفة المخصصة بمنزلة لفظ التحقق لكانك قلت اكرم جميع الرجال
العلماء منهم وهذا مثل ما يقع في المستثنى من ان المستثنى منه يراد به العموم و
المستثنى واداة الاستثناء يراد بها اخراجه والاسناد الى الباقي بعد الاستثناء
بيان الملازمة اه يعني يثبت فخار ان اللفظ موضوع للعموم و
باعتبار انه موضوع له الحكم
لو اطلق على البعض حقيقة لكان ذلك اما باعتبار انه غير الكل او باعتبار
انه يصدق عليه الكل والاخير لن باطلان اما الاول منهما فلان المفهوم من البعض
مخالف للمفهوم من الكل واما الثاني فلان المفهوم الكل لا يصدق على البعض
فتعين الاول فيلزم ان يكون مشتركا لفظيا منها قيل ظاهر الدليل يقتضي
ان يكون اطلاق العام على الخاص من باب اطلاق الكل على الجزء
وقد سبق انه ليس كذلك وانه من باب اطلاق الكلي على الجزئي واجيب
بانه ليس المراد من كونه موضوعا للعموم انه موضوع للعموم من حيث هو متلبس
بالهيئة المجموعية بل المراد انه موضوع لكل فرد من غير اختصاص له بفرد من
آخر فلو اطلق على فرد مخصوص مع ملاحظة فرد آخر كان مجازا الا انه

يلزم منه ان يكون استعماله في الهيئة المجموعية مجازا وهو قد التزمه
ان الغرض وقع في مثله اه اي فيما يكون مشتركا لفظيا بين
العام والخاص وفيه اشارة الى ان المقصود ابطال قول من ذهب
الى ان الصيغة مختصة بالعموم وانها تطلق على الباقي حقيقة فلا يرد ان
بطلان الاشتراك اللفظي ليس بمخرج بل متفق عليه اذ القول به محجوج
فلا يتم الدليل احدهما ان اللفظ كان متناولا له قبل التخصيص
بالاتفاق قيل يمنع كون تناول اللفظ اياه قبل التخصيص حقيقة
بل هو مجاز لانه من باب دلالة اللفظ الكل على الجزء وهذا ليس بشيء لفظ مد
لانك قد عرفت آنفا ان اللفظ ليس بموضوع للهيئة المجموعية بل لكل
فرد فلا كل ولا جزء هنا انما طرأ عدم تناول الغير وهذا القدر طرء
لا تاثير له في تصييره مجازا لان الموضوع المواضع لم يتعرض لشرط
انضمام الغير وعدمه وعدم التعرض اعم من التعرض الاعم او الراجح العلام
والثاني انه يسبق توضيحه ان الباقي بنفسه مجردا عن ملاحظة
القرينة يسبق الى الفهم والقرينة تنفي احتمال الغير اعني العموم وذلك

لا يكن

اي اسبق الباقي بنفسه او عدم سبق غيره دليل الحقيقة فاللفظ في الباقي
حقيقة فقوله او مع القرينة لا تحتمل غيره علة لكون الباقي سابقا بنفسه
لا بانضمام القرينة وتحقيقه ان القرينة من شانها نفي احتمال الغير و لا
دخل لها في سبق الباقي بل سبقه انما هو في نفسه وقوله ذلك اشارة
الى سبق الباقي المذكور صريحا او الى عدم سبق غيره المعلوم التزاما
والاولى اظهر لفظا والثاني انسب معنى اذ دليل الحقيقة عدم سبق
غيره لا سبقها والا لانتقض بالمشترك لان السبق مفقود فيه مع كونه حقيقة
في كلا معنييه ثم هذا الدليل على ما حررناه لا يرد عليه ان كون اللفظ
مع القرينة حقيقة في البعض يرفع جميع المجازات اذ ما من مجاز الا
ويمكن ان يقال انه مع القرينة حقيقة في مدلوله سبقه وبدونها
حقيقة في غيره والجواب عن الاول اه منع لقوله والتناول
الباقي توضيحه ان تناول اللفظ للباقي وارادته قبل التخصيص وهو الذي
كان على سبيل الحقيقة انما كان مع تناول الغير وارادته ايضا بالفعل و
تناوله بعد التخصيص ملحوظ بانفراده غير منضم مع ارادة غيره وهذا التناول

مغاير للتناول الاول بالضرورة وبطريان هذا ينتفي الاول ويقتضي ذلك
كون اللفظ مستعملا في غير ما وضع له فقد ظهر مما ذكرنا ان المراد بقوله
انما كان مع غيره انه انما كان مع تناوله غيره وارادته بالفعل
وليس المراد به مع صلوح تناوله ومجرد احتماله لذلك ليرد ان استعماله
في الباقي بخصوصه بعد التخصيص يقتضي انتفاء سلبه للغير ولا يلزم منه ان يكون
مجازا في الباقي والا دخل المشترك فانه صالح للكل واحد من معانيه قبل
القرينة وبعدها لا يصلح لبعضها فيلزم ان يكون مجازا في الباقي
وهو باطل اتفاقا على انه لو اريد هذا لكان الفرق بين العام
والمشترك واضحا اذ المشترك صلاحيته ليس بحسب الوضع بل بحسب
الاستعمال بخلاف العام فان وضعه للصلاحية فاذا انتفت
صلاحيته بالمخصص تحقق الاستعمال في غير ما وضع له بخلاف المشترك
واعترض بان عدم تناوله يعني اعترض بان عدم تناول
اللفظ للغير بعد التخصيص او تناوله قبله لا يغير صفة تناوله للباقي
والحاصل ان تناوله للباقي الذي كان على سبيل الحقيقة باق على التقديرين

لان عدم التناول للغير لا يؤثر في تناوله ولا يوجب رفعه وقد يجاب بان تناوله الباقي
الذي كان حقيقة هو تناوله في ضمن الكل اجمالا واما تناوله بخصوصه فلم يكن
متصفا بكونه على الحقيقة اصلا وجوابه انه محصله ان التناول ليس موجبا
لكون اللفظ حقيقة في الباقي قبل التخصيص اذ التناول اعم من ان يكون بطريق
الحقيقة والمجاز والعام لا يقتضي خاصا معينا فلا يستلزم بقاؤه بعد التخصيص كونه
حقيقة فيه بل الواجب هو استعماله في الكل الذي يكون ذلك الباقي
بعضا منه واللفظ بعد التخصيص كونه حقيقة بعد التخصيص بل الواجب انه مستعمل
في الكل الذي يكون ذلك الباقي بعضا منه واللفظ بعد التخصيص مستعمل في البعض
لا يغير صفة تناوله ومحصوله ان اللازم من ذلك بقاء التناول بعد التخصيص واما
ان ذلك التناول موجب لكون اللفظ حقيقة في الباقي فلا لانه فرع
لكونه موجبا له قبله وانه ممنوع بل الموجب له هو الاستعمال في الكل وانا قلنا
الا ان ذلك ان يجعل جوابا عن اصل الدليل والقول بانه كان
متناولا مجرد عبارة كانه جواب عن سوال مقدر تقريره

مستعمل في الباقي بخصوصه فلا يكون
والظاهر ان هذا الجواب تحقيقي

ان التناول ان كان باقيا بحاله بعد التخصيص كما ذكره المعترض وكان التناول بعده
حقيقة كما ذكره المعترض وكان التناول قبله حقيقة كما ذكره المستدل فكيف
يكون التناول بعده مجازا وتقرير الجواب ان في القول بان التناول الباقي
قبل التخصيص مسامحة في العبارة والمراد ان التناول بحسب الحقيقة الى حين حقيقة نعم
استعمال اللفظ في الكل الذي يكون الباقي بعضه وانما احتجنا الى ذلك التأويل لان الكلام اللفظ
في الحقيقة المقابلة للمجاز وهي صفة اللفظ دون التناول الذي هو امر معنوي وب
عن الثاني بالمنع من السبق اي المنع من سبق الباقي بخصوصه فلا
يرد انه اذا سلم سبق العموم بمعنى المنع سبق الباقي لانه احد جزئيات العموم
ولا يعقل سبق جزئياته باسرها وذلك لان سبق العموم انما يستلزم سبق العموم الاسبق
التابع على انه بعض منه لا على خصوصه وانما يتبادر مع القرينة اي
انما يتبادر التابع بخصوصه مع القرينة المانعة عن ارادة الجميع فتلك القرينة
كما انها تؤثر في عدم ارادة الخارج كذلك لها تأثير في ارادة التابع بخصوصه
وهو دليل المجاز اي سبق العموم عند عدم قرينة خصوص الباقي

دليل

دليل على ان اللفظ مجاز فيه لان سبق الغير من علامات المجاز كون النزاع
في لفظ العام او في الصيغ ما ذكره المستدل وهو قوله معنى العموم
حقيقة هو كذا معنى لفظ العموم لا معنى الصيغ المخصوصة المبحوث عنها
بل معناها استغراق الجميع ما يتناول لكن لما كان لفظ العام يطلق على
تلك الصيغ توهم ان ذلك معناها فاشتبه عليه العارض بالمعروض
واجرى حكم العارض على المعروض وهو سهو بين لان اطلاق العارض
اعني العموم على منكر غير مخصوص حقيقة لا يستلزم ان يكون
اطلاق المعروض اعني الصيغة عليه مع كونه لبعض منه لولا انها
من باب الحقيقة ايضا لو كان التقييد بما لا يستقل توضيحه
لو كان العام المخصص بغير المستقل مجازا لكان كل لفظ ركب
مع آخر ووضع المجموع المركب لمعنى مغاير لمعناه قبل التركيب
مجازا وذلك نحو مسلمون فان مسلما وضع لمن قام به الاسلام
ثم مع علامة الجمع وضع لجماعة قام بهم الاسلام ولا يدل مسلم وحده
على جزء المعنى فضلا عن ان يكون مجازا اهل مجموع مسلمون دال على مجموع المعنى

ونحو المسلم فان مسلما وحده موضوع لفرد ما ومع اللام للجنس او العهد موضوع
لحقيقة المتبادر اليهما من حيث هي او من وجودها في ضمن شخص معين وليس
في مسلم وحده دلالة على شيء بل الدال هو المجموع ونحو الف سنة الا خمسين عاما
فان الف سنة نص في معناه ولا تجوز فيه والمجموع المركب من
المستثنى والمستثنى منه واداة الاستثناء لما بقي بعد الاستثناء واعترض
بان الاستثناء عند هذا القائل مقيس لا مقيس عليه كما علم من تصريح المص
هنا وفي اول الباب عند نقل مذهبه فكان الواجب ان يذكره في جانب
المقيس عليه واجيب بان النزاع في العام المخصص بالاستثناء
لا في المقيد مطلقا واسماء الاعداد ليست عامة ولهذا جعله مقيسا عليه
موضع وفاق من الخصم يعني ان الخصم ايضا قائل بان الف سنة
بل كل عدد وقع الاستثناء منه مستعمل في معناه والمجموع حيث
هي مستعمل في الباقي بعد الاستثناء وكلامنا معه وانما زاد قوله الخصم
للاكثر رد على ان الوفاق في ذلك محكم وكيف والقول بان العشرة
في عشرة الا ثلثة مستعمل في السبعة مجازا او الا قرينة مشهور بيان

الملازمة

بيان الملازمة توضيحه ان كل واحد من مسلم في مسلمون والالف في الف سنة مع التقييد بقيد هو
كالجزء له وهو ضمير الجمع واداة التعريف والاستثناء وقد صار بواسطته المعنى
وهو الجماعة والجنس او العهد وتسعمائة وخمسون وهذا غير ما وضع له اولا
وهي بدونه اي بدون تلك المذكورات بمعنى القيد لما انتقلت عنه وهو
وهو المعنى الاول ومعه لما انتقلت اليه وهو المعنى الثاني وهو تجميل الاول
وقد جعلتم ذلك التقييد بقيد موجبا للتجوز في المقيس عليه وهو
مسلمون محكم فرق بين المتساويين وهو تحكم والجواب ان
وجه الفرق ظ يعني الجواب لكن شيئا ما ذكرتم ليس شمل العام
المخصوص بغير المستقل بل بينهما فرق ووجه الفرق ظ الى ما ذكره
المص قيل الاولى في الجواب ان يقال لا نسلم ان كل زيادة توجب
التجوز بل الزيادة الموجبة له هي ما يخرج العام الى الخاص كالمسلمين
في الرجال المسلمين فانه قرينة دالة على صرف العام عن معناه
الاصلي وما ذكرتم من الزيادة ليست كذلك وانما كان
هذا الجواب اولى لانه يرد على قول المسلم بعد في العرف كلمة واحدة انه

في المقيس مع ان المقيد بالصفة بكره
فالقول بعدم التجوز فيه

الاخصين عاما حقيقة ثم وذهب طائفة الى ان كل عدد وقع مستثنى منه يراد
الباقي مجازا فيق الف سنة مجاز عن تسعمائة وخمسين بقرينة الاستثناء ح
لبطلان اللازم بالنسبة اليه غير مسلم ولو سلم ذلك الحكم فهو مبني على ان المراد
على الخلاف بالف سنة تمام المدلول الحقيقي واستثناء البعض انما
وقع قبل اسناد الحكم اليه فهو انما اخرجه الحكم لا عن الارادة والمجموع من حيث
هو موضوع لما هو محل الحكم لا شئ مما ذكرناه وهو كون المجموع كلمة
واحدة وكون المراد بالمستثنى منه تمام مدلوله ووقوع الاخراج منه قبل
الاسناد والحكم يعني ليس شئ من هذين الامرين بمتحقق في العام المخصوص والمخصص
اما الاول فلظهور ان كل واحد من العام والمخصص ممتاز عن الآخر وكلمة
براسه والثاني فى تخصيص الاول بعض افراده فيكون الاول مجازا فى الباقي
واما الثاني فلان المفروض ارادة بعض افراد العام منه لا انه اريد كما
في الف سنة فيكون العام مجازا دون الف سنة وفيه نظر لان هذا
مبني على الفرق بين الاستثناء من العام والاستثناء من العدد
بان المراد بالعدد تمام مدلوله وبالعام بعضه وهو باطل لان كل فرد ادعى

مبني له

عن الحكم ره

ان اريد بالعرف العام فقد يدعى عدم الفرق فيه بين المعرف باللام
والمقيد بالشرط والصفة ونحوهما وان اريد به الخاص فمع الاختلاف
لا يتم الدليل وفيه نظر لان كون المسلم كلمة واحدة مكابرة ثم ان
المستدل اثبت حكم الزيادة المذكورة مع غيره بالقياس فمن
لم يفرق بين الزيادتين بابداء الفرق لا يقدح المنع المذكور فان
الواو في مسلمون يعني ان الواو في مسلمون ليست بكلمة بل هي
علامة يعرف بها ان مسلمون للجمع بوضع الواضع له كما ان الف ضاربا
وواو مضروب ليست بكلمة بل هي علامة يعرف بها ان ضاربا
للفاعل ومضروب للمفعول بوضع الواضع لمجموع مسلمون بلفظ واحد ونسج لجماعة
متصفة بالاسلام بخلاف ما نحن فيه فان الرجال وضع للعموم والمسلمون وضع
لما مر فاذا جعل الثاني وصفا للاول وقيل الرجال المسلمون خرج عن الاول
بعض افراده وهو غير المسلم فلم يبق على موضوعه فلا يكون حقيقة وعليه فقس
لينظهر لك وجه قوله لا شئ مما ذكرنا في هذه الصور الثلث ومتحقق في العام
المخصوص على تقدير تسليمه اشارة الى ان الحكم يكون الف سنة في الكلية

دون بني تميم الطوال لا يتقدم
مع الكماه الاكابر ره

الحكم

ان المراد بالعدد المستثنى منه تمام مدلوله وبالعام بعضه فهو باطل لان كل
ادعى ان المراد بالعام المستثنى منه كذلك والمستدل يقول لو كان
العام مجازا لكان العدد مجازا لعدم الفرق وهذا حق فقول المعترض
فكيف يلزم من كونه مجازا كون هذه مجازات مدفوع
قطعا واعلم ان المراد بالصور الثلاث هي مسلمون والمسلم والف
الا خمسين عاما وهذه في من مجازات اشارة اليها وقوله وان
المفروض عطف على قوله لظهور الامتياز والمعطوف عليه بيان
لعدم تحقق ما ذكر في الصورتين الاولين في العام المخصوص والمعطوف
بيان لعدم تحقق ما ذكر في الصورة الاخيرة فيه كما اشرنا اليه
لا يخرج عن الحجية اي الدليل المشهور على حجية العام وهو ان العام
قبل التخصيص حجة في الزائد وفي الباقي بالاتفاق فيكون بعده حجة
في الباقي لان الاصل بقاء الثابت الا لمعارض ولم يوجد فمن ادعاه
يحتاج الى اثباته ثم الظاهر ان حجيته في الباقي ظنية ويشعر به قوله
فيما بعد وذلك دليل ظهوره في الباقي وعند اكثر الحنفية قطعية الا ان يخص

بغير مستقل مبين والا فظنيا ان لم يكن المخصص مجملا اذ لو كان
مجملا نحو واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم ونحو هذا العام
مخصوص لم يكن حجة لان اي بعض فرض يحتمل ان يكون هو الخارج فلا
يحصل الظن بالباقي وقد نقل الشهيد في قواعده الاجماع على ذلك
عن جماعة منهم الآمدي ثم قال وربما نقل عن بعضهم انه يعمل به الى ان يبقى
واحد ولا يخفى لطفه بعين مطلقا الظاهر من سياق
الكلام حيث قابله بالتفصيل انه متعلق بقوله لا يخرج عن الحجية اي العام
حجة في الباقي سواء كان التخصيص بالمتصل او بغيره وسواء كان جمعا او غيره م
ويحتمل ان يكون متعلقا بقوله مجملا بقرينة ذكره بعده يعني ان العام
المخصص بالمجمل ليس بحجة سواء كان المخصص المجمل مستقلا او غير مستقل وسواء
كان مجملا من كل وجه كقولهم اقتلوا المشركين الا بعضهم او مجملا من وجه ومبينا
من وجه آخر كقولهم اقتلوا المشركين الا بعض اليهود فانه مبين فيمن
عدا اليهود من المشركين ومجمل في اليهود ويرد على التفصيل الذي ذكره بعض الا
وهو ان المخصص المجمل ان كان بغير مستقل نحو اقتلوا المشركين الا بعضهم م لم يحتج

وان كان عقليا مستقلا نحو الرجال في الدار حيث يعلم عقلا ان كل الرجل الذين فيها او لفظيا فالعام حجة ظنية في الباقي والفرق بينهما ان الغير المستقل بمنزلة الجزء من العام ووصف قائم به فيسري جهالته اليه فيحتاج الى البيان بخلاف المستقل فان جهالته لا يسري اليه ولا يخفى فساد ذلك الوجه لان عدم سراية جهالة المستقل مم لان كل فرد فرض يحتمل ان يكون هو الخارج فكيف يحصل الظن بتناوله الفرد دون غيره وفيه ايضا رد على من ذهب الى ان المخصص المجمل من كل وجه ليس بحجة بخلاف المخصص المجمل من وجه دون وجه بخلاف المخصص المجمل من وجه دون وجه آخر فانه حجة ثم قال بعد الا تكرم اه اي تنبالين احدهما المنفصل والآخر المتصل صدق في العرف عاصيا اذا ثبت ذلك في العرف ثبت في اللغة لان الاصل عدم النقل وذلك دليل ظهوره في الباقي شمول الكتاب على نحو شموله للكل قبل التخصيص فكان المطلوب به هو كل فرد بحيث لو اتى بفرد دون فرد آخر عد مطيعا على الاول وعاصيا على الثاني دون المجموع من حيث هو كذلك المطلوب بعد هو كل فرد من البواقي بحيث

لو اتى

الاخر

لو اتى بواحد دون آخر عد مطيعا على الاول وعاصيا على الثاني فعلى هذا قوله من وقع النص على اخراجه يراد به اعم من جميع الباقي وبعضه دون الجميع فقط ليرد ان ذلك يقتضي ان يكون الآتي بالواحد مستحقا للذم وانه باطل وساير ما تحته من المراتب مجاز انته هذا بناء على ان العام المخصص مجاز ثم الظاهر من هذا الكلام وما بعده حيث قال وتمام الباقي احد المجازات لان لفظ العام اذا لم يرد به موضوعه الاصلي اعني العموم كان لكل واحد من تلك المراتب على ان يكون كل واحد من تلك المراتب من افراد معناه المجازي وذلك بان يكون المقصود من العام بعد التخصيص مفهوم الباقي وهذا المفهوم يصدق على كل واحد من تلك المراتب فعلى الاول كان للعام بعد التخصيص مجازات وعلى الثاني كان له معنى مجازي له افراد متعددة وعلى التقديرين كانت نسبته اليها على نهج واحد فيكون محلا فيها ومن هذا امر من جعل عدم ارادة الحقيقة دليلا على التعدد والمجازات دليلا على عدم الحجية فظهر حجية المنفصل الاتي المذكور نفي حجية للمنفصل الا

منها معنى مجازيا له وانما قلنا ذلك لاحتمال ان يكون المقصود الكل واحد

نقول هو حجة لاحد جزئي مدعاه وهو ان المخصص المنفصل ليس حجة في الجزء الآخر تستنبط منه اذا كانت المجازات متساوية

هذا جواب عما يستفاد من ظاهر كلام المستدل واما الجواب عن الاحتمال الذي اشرنا اليه فالتقرير اذا كانت افراد المجاز متساوية فان الباقي اقرب الى الاستغراق وسائر الافراد

من غير جهة التخصيص والدليل على كون بعض المجازات فيما نحن فيه اقرب الى الحقيقة اعني الاستغراق من غيره ما ذكرناه من ان اخراج بعض الافراد عن الحكم يورث ذلك والدليل على ان التخصيص قرينة ظاهرة على ارادة كله ان ابتغاء الحكمة يقتضي ان لا يطلق الحكيم اللفظ على معنى مجازي بدون القرينة والمفروض انه لا قرينة هناك سوى التخصيص فلو كان الكل لم يكن التخصيص قرينة لارادة الباقي لكان ذلك منافيا للحكمة او ورد عليه اولا ان كون الباقي اقرب الى الحقيقة معارض بكون الاقل متيقن الارادة على جميع التقادير فلا اعتبار بهذين الوصفين من الطرفين لتعارضهما فظاهر الوسط فيضاد

وجه م

فسقط ر

والظاهر

والظاهر فان متساوية في الارادة فيلزم الاجمال وثانيا ان دعوى الذم المذكور دعوى في محل النزاع ولو فرض ثبوته فلعله مستفاد من غير التخصيص واما التخصيص فلا يفيد الا ان اللفظ مستعمل في غير معناه الحقيقي وذلك مثل القرينة في رايت اسدا في الحمام فانها انما يدل على ان المراد من الاسد الحيوان المخصوص واما تعيين المراد من كونه زيدا او عمرا فهو موكول على قرينة اخرى لا يقال الفرق بين الاسد وما نحن فيه ظاهر فان الاسد يطلق على افراده وذلك بطريق البدلية فهو في ذلك كالنكرة بخلاف ما نحن فيه فان اطلاقه على الباقي بطريق الشمول فاذا انتفت قرينة تعيين بعض الباقي وجب حمله على الجميع بقرينة التخصيص لانا نقول استعمال العام المخصص في الباقي اليس من قبيل استعمال الكلي في جزئياته فهو والاسد في ذلك سواء وثالثا انا لا نسلم ان الحكيم لا يستعمل اللفظ في معنى مجازي بدون القرينة بعد نفيه لارادة الحقيقة وسيجي تصريح المصنف بجوازه وكفاك شاهدا قوله تعالى واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم على ان عدم جواز ذلك يقتضي عدم جواز الاجمال في كلام الحكيم نعم لا يجوز ذلك

في وقت الحاجة فيجب الحمل على ذلك البعض جواب اما اذا
ثبت ان بعض المجازات اقرب الى الحقيقة ووجد الدليل على تعيينه
وجب حمل العام المخصص عليه وسقط ما ذكرتموه من انه يحمل فيها ان لم يكن
المحتج بها انما قيد به لان المحتج بها لو رأى جواز التجاوز في التخصيص الى ما
لم يكن اقل الجمع عنده مقطوع به على جميع التقادير بان يرى اقل
الجمع هو المتحقق بها انما ينهض اذا كان العام من صيغ العموم
وكان العموم فيها باعتبار الافراد واما اذا كان مفردا او كان جمعا
وكان عمومها باعتبار الاجزاء واستقرب في بحثه عدم الجواز
ما لم يستقص في الطلب فان وجد المخصص بعد الاستقصاء
وجب العمل بمقتضيه والا عمل بالعام ثم الحكم المستفاد منه
ان كان موسعا وجب طلب المخصص في اول وقته وان كان
مضيقا وجب الطلب قبله من باب المقدمة واعلم ان ابواب
آيات الاحكام وابواب اخبارها وان كانت مضبوطة مذكورة
مفصلة فان علماءنا رضوان الله عليهم جعلوا ما يتعلق بالطهارة

المحتج ر

ظاهر

الاستقصاء در

من الآيات

من الآيات بابا واحدا وما يتعلق بالصلوة بابا آخر وعلى هذا القياس
لكن اذا وجدنا عاما في باب واحد ولم نجد مخصصه في ذلك الباب
لم يكف هذا في جواز العمل بذلك العام بل لا بد من طلب مخصصه في ابواب
اخر لجواز ان يكون مذكورا فيها بنوع من المناسبة ومثل هذا غير قليل
يظهر ذلك لمن تامل في كتب الاخبار وكذلك لا بد من تتبع كلام الفقهاء
ليحصل الظن بعدم وجود الاجماع وانكر ذلك جمع من المحققين
منهم الغزالي والعضدي وابن الحاجب لنقل جماعة الاتفاق هذا دليل على وجود
الخلاف في احد المقامين ولا يتم التقريب لانا نقول المقصود هو الرد على
ذلك الجمع من المحققين وهم معترفون بوقوع الخلاف في المقام الآخر
مراده قائله اي قائل جواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص
جزما الظاهر انه قيد للاعتقاد ويحتمل ان يكون للوجوب وهو على
التقديرين دعوى بلا دليل قوله والا تغير الاعتقاد اي فان لم يتبين
الخصوص تغير اعتقاد العموم ويعمل بالخصوص عن ذلك القائل
الظاهر انه اشارة الى القائل بجواز التمسك قبل البحث عن المخصص

ويحتمل ان يكون اشارة الى القايل الموجه فالاقوى عندي اه
مدعاه مركب من امرين احدهما عدم جواز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص
وثانيهما وجوب البحث حتى يحصل الظن القوي بانتفائه وقوله لنا
دليل على الجزء الاول وقوله انما اكتفينا دليل على الجزء الثاني والتخصيص
كيفية في الدلالة اذ ان اراد ان التخصيص المحتمل كذلك فوجب البحث
عنه اول الكلام وللخصم ان يقول كيفية الدلالة هنا العموم فيجب على المجتهد
التمسك فصار احتمال ثبوته مساويا لاحتمال عدمه
ان قلت الشيوع التخصيص وغلبة وقوعه يفيد ان ثبوته ارجح من احتمال
عدمه فلم حكم المصنف بتساويهما قلت غلبة وقوعه قد عارضها اصالة
الحقيقة فصار وقوعه وعدمه متساويين على ان ذلك يكفي
في الاستدلال ولا حاجة بالتمسك الى الرجحان فتامل قال
في الحاشية الامر بالتامل اشارة الى احتمال كون الاستدلال على
عدم وجوب تحصيل القطع بانتفاء المخصص لانه لو كان شرطا
لكان حمل اللفظ على حقيقته مشروطا بالقطع بانتفاء المجاز وقد بينا

في الاحتمالات باعتبار او راجح اللفظ الاستقصاء في العبارة حيث قال ونحن
ولا يجب في الاستدلال بالعام استقصاء البحث في طلب المخصص
والا لما جاز التمسك بالحقيقة الا بعد الاستقصاء في طلب المجاز وليس كذلك
لانه في ... اكتفى بالظن وقرب وجهه فصار حمل اللفظ على العموم
مرجوحا فان قلت هذا ينافي ما سبق من الحكم بالمساواة
بين العموم وعدمه قبل البحث قلت لا منافاة لان الراجح له درجة
التساوي مع زيادة فهو سابق نظرا الى درجة التساوي لانها
يكفيه في الاستدلال كما عرفت وهنا نظرا الى الزيادة ايضا لانها
دخل في المقصود اعني حصول الفرق بين العام والحقيقة فان
اكثر الفاظ محمول على الحقايق ان قلت لم لم نقل فان اكثر الالفاظ
اكثرها ليست بمجازات كما يقتضيه مقابلته بالعمومات مع
تحقق الفرق بين العام والحقيقة على هذا التقدير ايضا قلت هذا الفرق
لا يكفي فيما هو بصدده من عدم وجوب المجازات في العمل بالحقايق
لاحتمال كون الحقايق مساوية للمجازات فيجب طلب المجاز كما يجب

مع آنذكر الاستقصاء

طلبه

طلب المخصص على ما مر في دليل المص واحتج مشترط القطع بانه اذا كان

المسئلة اه ح او رد عليه سلطان المحققين بان هذا دليل يدل

على ان تحصيل القطع ممكن ولا يدل على اشتراطه واجاب بانه اذا امكن

وجب لما تقرر انه لا يجوز العمل بالظن مع امكان القطع وانه لم يمكن

لانه لو اريد بالعام الخاص لنصب لذلك دليل لم

الملازمة لظهوره اذ الحكيم لا يحمل اللفظ على المجاز بدون نصب القرينة

عليه ثم يجد ما يرجع به عن حكمه لا يق حصول الاتفاق القطع

عند كثرة البحث مع عدم الوجدان لا ينافي زواله فيما بعد بالوجدان

ان غاية ما في الباب لزم ذلك الاعتقاد غير مطابق للواقع وللمشترط

لا بد من مطابقته لانا نقول المشترط يدعيها حيث جعل عدم الوجدان

دليلا على عدم الوجود في نفس الامر فاذا ظهر وجوده قوله قطعا اذا

تعقب المخصص متعددا سواء كان جملا او غيرها

عمم محل النزاع من وجهين احدهما ان ذلك المتعدد اعم من ان يكون

بعضها معطوفا على البعض او لا والعطف على تقدير جعله اعم من ان يكون

بالواو والفاء وبه اذهب الامام الرازي في المحصول والآمدي اعتبر

التعاطف بالواو وتبعه في ذلك جمع من الاصوليين واما التعاطف

بالفاء او ثم فليس كذلك لدلالتهما على الاختصاص بالاخيرة والقاضي

ابو بكر واتباعه اعتبروا التعاطف مط وثانيهما ان ذلك المتعدد

اعم من ان يكون جملا او غيرها وظ كلام بعضهم يفيد ان التخصيص

في المفردات يعود الى الجميع اتفاقا وصح عوده الى كل واحد

احتراز عما لم يصح فانه مختص بالاخيرة نحو اكرم العلماء واد الى الناس

الا الجهال كان الاخير مخصوصا قطعا لظهوره بالنظر

في المذاهب الاتية لانه يظهر منه ان تخصيصه للاخيرة متفق عليه

والنزاع انما وقع في غيره نعم لو قيل باختصاص المخصص بالاول فقط

لم يكن الثاني ح مخصصا ولكن لم يقل به احد ولا يظهر له معنى

فيقول ذهب قوم منهم ش فيه الرجوع الى الجميع و

العضدي لكل واحد وقال الاخرون القائل ابو حنيفة واتباعه

وقيل بالوقف ذهب اليه الغزالي القاضي واتباعهما وفي قول

بمعنى لا ندري انه حقيقة في اي امرين اي في رجوعه الى الكل او الى الاخيرة اشارة
الى ان المراد بالوقف هنا هو الوقف في تعيين الوضع لا في تعيين المراد
بعد الاعتراف بالوضع لهما كما هو مذهب السيد ولا في الحكم مطلقا فان الاخيرة
مخصوص قطعا بل التوقف في الحكم انما هو في الاول فقط فيتوقف الى
ظهور القرينة اي فيتوقف في تعيين المراد المخصوص من الاستثناء
الى ظهور القرينة وهذا لا ينافي الحكم بكون الاخير مخصوصا قطعا لان الحكم بكون
الاخير مخصوصا ليس من اجل ان الاخير المخصوص بل من اجل ان الحكم ثابت
له على جميع التقادير ولا يقدح في ذلك كون الاخير غير معلوم الارادة بحكم الا انه خفي
وهذان القولان موافقان للقول الثاني في الحكم
اي القول بالوقف والقول بالاشتراك موافقان للقول بظهور عوده
الى الاخيرة في تخصيصها لا في جميع الاحكام لان الاخيرة مخصوصة على كل
حال من حالتي عوده الى الجميع او الى الاخيرة او على كل حال من الاحوال الا
الثلثة اعني ظهور عوده الى الاخيرة والوقف والاشتراك وانما قلنا
لا في جميع الاحكام لندفع ما اورده بعض المحققين من ان القول الثاني

بكل

بحكم بالعموم في غير الاخير ابقاء اللفظ على ظاهره بخلاف هذين القولين فالقول
بتوافقهما محل تامل نعم يظهر ثمرة الخلاف اي يعني لا فرق بين الاقوال
الثلثة في الحكم والفرق فيهما من وجه آخر وهو ان استعمال الاستثناء
في الاخراج من الجميع هل هو حقيقة او مجاز فعلى القول الثاني مجاز لان
الاستثناء على هذا القول موضوع للاخراج من الاخيرة فاستعماله في غيره
مجاز من باب اطلاق الجزء على الكل عند المصنف كما سيجيء او من باب
اطلاق المقيد على المطلق عندي وعلى القول بالتوقف يحتمل ان يكون
حقيقة وان يكون مجازا لاحتمال عود الاستثناء الى الجميع او الى الاخير
وعلى القول بالاشتراك حقيقة قوله وفصل بعضهم تفصيلا
طويلا اشارة الى ما ذكره ابو الحسين واختاره العلامة وهو انه
ان تبين استقلال الثانية عن الاولى بالاضراب عنها فللاخيرة
لان الظاهر انه لم ينتقل عن الاولى الى الثانية مع استقلالها الا وقد
استوفى غرضه منها وان لم يتبين استقلالها الا وقد استوفى
غرضه منها او لا فللجميع لان الربط بينهما جعلهما بمنزلة جملة واحدة

شمل اکرم بنی تمیم واکرم بنی تمیم مع خالد الاصحاب

او حکما بان یکون بحکم المتعلق بالاول بعضا غیر حکم المتعلق بالاخر شمل اکرم والمحرم

وظهور الاضراب بان یختلفا نوعا بان یکون احدیهما خبریة والاخر انشائیة

اوا سما بان یکون الاسم صالحا لان یقع مستثنی منه فی احدیهما غیره فی الاخری ویشترط فی الاختلاف الثلثة وان لا یکون الاسم فی الثانیة ضمیر الاسم الاول وان لا یشترک الجملتان فی الغرض کالاهانة والتعظیم والتادیب ونحوها من المقاصد ثم الاختلافات الثلثة لیس فیها منع الجمع فی الاشعار بالاضراب بل قد یجمع بعضها

فیتصور

مع بعض فیتصور ههنا سبعة اقسام وعدم ظهور الاضراب اما بانتفاء الاختلافات او بانتفاء الشرط الاول سوا تحقق الاختلاف

اولا

الاول والثالث اولا اوسوا تحقق الشرط الثانی او بانتفاء الشرط الثانی سوا تحققت الاختلافات الثلثة کلها او بعضها او لا وسواء تحقق الشرط الاول او لا وتفصیل الاشلة یظهر للمتامل ولیس فی ذلک لما کان الفرق بین ما اختاره وبین المذهبین الاولین ظ تعرض لبیان الفرق بینه وبین المذهبین الاولین ظ تعرض لبیان الفرق بینه وبین المذهبین الاخرین ولا یجوز

مشترکا

مشترکا بینهما مط ای سوا کان المستثنی من المشتقات او المبهمات او الفاظ المشترکة فان احتمال اللفظ لکل منهما لکونه مشترکا بینهما ای تاما على الاخیر وعلى الاولین کما ستعرف من جهة عند تحریر الدلیل وان کانا موافقین له فی المعنی مع ان اللفظ موضوع لکل واحد منهما وان استعماله فیه حقیقة الا ان بیننا وبینه فرقا وهو انا نقول باتحاد الوضع وهو یقول بتعدده کما ستعرفه ولولا تصریحه رحمه الله بلفظ الاشتراک یعنی انه رحمه الله لم یصرح بالاشتراک عند نقل مذهبه بل صرح به فی اثناء الاحتجاج ولولا هذا التصریح لامکن حمل کلامه على ما اخترناه وکان فی توسیط لفظ ایاء الی انه یمکن حمل الاشتراک على المجاز باعتبار لزوم الوضع لکل واحد منهما وان کان متحدا الکونهما متیقنة التخصیص على تقدیر وفیه مناقشة لان تیقن تخصیص الاخیرة ظ على مذهبی الوقف والاشتراک ع الا على مذهب المحصر القایل بان اللفظ موضوع لکل واحد منهما بوضع واحد فلا الا ان اللفظ

ح قوله بين الاخراج من كل واحد منهما وبين الاخراج من واحد منهما ولا تعين

ان لا يكون فذلك الواحد هو الاخر فتخصيصه غير متيقن فليتامل وهذا

لا اثر له اي كون الاخير مراده تخصيصها او في جملة الجميع لا اثر له في الحكم

المذكور وهو تخصيصها بالظهور ان الحكم ثابت لها على التقديرين فان قيل موضوع

معنى جزئيا اي بخصوصه من غير ملاحظة مفهوم كلي يندرج هو تحته فلا يرد

نحو المبهمات من كل مصدر لمن قام به مصدر او لما وقع

فضارب موضوع لمن قام به الضرب ومضروب موضوع لمن وقع

عليه الضرب فلو كان موضوعا للمعنى العام لكان جاز منه

ذلك لان الملازمة ممنوعة لان وضع اللفظ للمعنى

لا يقتضي ذلك جواز استعماله فيه الا يرى ان الرحمن لا يجوز استعماله

فيما وضع له اذ لا يطلق على غيره سبحانه لانا نقول المانع هنا شرعي

والكلام في جواز ذلك بحسب اللغة وفي معناها الافعال

الناقصة فانها موضوعة باعتبار معنى عام وهو نسبة صفة

من غير مصدر تلك الافعال الى فاعل ما لكل واحد من خصوصياته

وان

فكان مثلا ضرب موضوع باعتبار نسبة القيام الى فاعل ما نسبة الى فاعل مخصوص

مثل زيد وعمرو وبكر وغيرها واما الافعال التي تتضمنه التامة فالوضع فيها

باعتبار عام وباعتبار آخر خاص اما الاول فالقياس الى الجزئية

لان تلك الافعال موضوعة بواسطة ملاحظة نسبة صفة هي

مصدرها الى فاعل ما لكل واحد من جزئيات تلك النسبة فضرب مثلا

موضوع وضعا عاما للنسبة الضرب الى فاعل مخصوص واما الخاص فبالنسبة

الى الحدث وفيه نظر لانه اراد بالحدث الحدث المخصوص فظ

ان الفعل لم يوضع له ولا دليل عليه وان اراد به الحدث المطلق

فالوضع له عام ايضا ادوات الاستثناء كلها اي سواء كانت

حرفا مثل الا او حاشا لانها حرف جر في اكثر الاستعمال ولذا نصب

المستثنى بعدها غالبا على المفعولية وقد يكون ان حرفي جر او اسما

مثل غير وسوى واما الحرف منها فقط يعني اما الحرف

من تلك الادوات فكونه موضوعا بالوضع العام لخصوصيات

الاخراج ظ لما عرفت في المقدمة من ان الحرف مطلقا موضوع بالوضع العام

او فعلا مثل عدا وخلا لانهما
فعلان ماضيان في اكثر الاستعمال
م

للخصوصيات مثلا لوحظ اخراج المستثنى مطلقا ووضع الا للاخراجات
المخصوصة مثل اخراج هذا او اخراج ذاك **واما الفعل** اه لما
لم يكن وضع الفعل في باب الاستثنا لخصوصيات الاخراج ظاهرا
لانه ذو احتمالين كما مر بين ان وضعه فيه للخصوصيات لا المقصود
من عدا زيدا في قولنا جاني القوم عدا زيدا هو النسبة المخصوصة
اعني نسبة المجاوزة المتعلقة بزيد الى فاعل مخصوص لا نفس المجاوزة
واما الاسم يعني واما كون الاسم موضوعا لخصوصيات
الاخراج فلانه من قبيل المشتق كالغير بمعنى المغايرة وقد عرفت
في المقدمة ان الوضع في المشترك عام وفيه نظر لان كون الوضع
في المشترك عاما لا يقتضي ان يكون هو موضوعا لخصوصيات
الاخراج بل المعلوم في التحقيق ان الموضوع له في مثل الوضع عام
ولو اقتصر بقوله ادوات الاستثنا كلها موضوعة بالوضع
العام لكفى في المقصود ولم يرد عليه شي لان الوضع العام اعم
من ان يكون الموضوع له خاصا كما في الحرف والفعل او عاما كما في الاسم

اعني

اعني في الوضع العام اه لما ثبت في المقدمة ان الوضع في الادوات
عام والموضوع له خاص بين ان المراد ههنا بوضع الاداة هو الوضع
العام مطلقا من غير اعتبار ان يكون الموضوع له خاصا فصح قوله
كان يكون مشتقا او اسما بهما او نحوهما مما هو موضوع بالوضع
العام لان الوضع متحقق فيها **وعلى هذا** اي على ما قررنا من
ادوات الاستثناء لخصوصيات الاخراج ووضع المستثنى عاما
وصح عوده بها الى كل واحد فاي الامرين يعني الاخراج من الاول والثاني
اريد من الاستثنا كان استعماله فيه حقيقة لان اطلاق المستثنى
على ذلك الفرد الخارج بطريق الحقيقة لان المفروض انه موضوع
له بخصوصه او لمعنى عام هو من افراده واطلاق العام على افراده
لا من حيث الخصوص حقيقة وكذا استعمال الاستثناء في اخراجهما
من باب الحقيقة وفيه نظر لان وضع الاداة والمستثنى للعموم
عام اما الافراد لا يقتضي ان يكون الاخراج من الاول حقيقة وانما يقتضيه
لو ثبت انه جملة من افراده وانه اول البحث **واحتج** في ثم

المراد منه الى القرينة كما يبعد ان يؤتى المستثنى ان كان من صيغ
العموم كان الاخراج من الجملتين من غير حاجة الى قرينة ومنها كونه
من الالفاظ المشتركة اى استعمال الاستثناء فى الى الامرين
على هذا التقدير ايهم حقيقة ولم يذكره لانه اكتفى بما جرى من نقل المذاهب
عند ثمرة الخلاف كما عرفت فيما سبق اه
من ان المستثنى اذا كان من المشتقات والمبهمات
ونحوهما موضوع بالوضع العام للجزئيات وانما قال غالبا لانه
قد يكون مشتركا كما عرفت ولا دليل على كون الهيئة
اه كانه جواب عن سؤال مقدر تقديره ان عدم تعدد الوضع
في المفردات لا ينافى ان يكون الهيئة التركيبية الحاصلة للمستثنى
مع ادوات الاستثناء موضوعة تارة للاخراج من الجميع واخرى
للاخراج من الاخير وتقرير الجواب انه لا دليل على ذلك والعدول عما
يقتضيه المعلوم وهو اتحاد الوضع فى المستثنى الى ما هو مجرد احتمال
من غير دليل غير معقول بل المقتضى لحسنه

هو الاحتمال محصله ان الاستفهام حسن على جميع الاحتمالات
المذكورة اما على مذهب الاشتراك والوقف والوضع العام
فظ لانه نسبة اللفظ الى امرين سواء فحسن الاستفهام من المخاطب
ليعلم المراد منه واما على مذهب المخصص فلان اللفظ ليس بنص
الاحتمال غيره ولو مجازا فحسن الاستفهام لرفع الاحتمال البعيد
وتحصيل اليقين فحسن الاستفهام لا يدل على خصوص
الاشتراك على تقدير تسليمه اه اشارة
الى منع ولا ان الاستعمال على الحقيقة لانه يكون تارة فى الموضوع له
واخرى فى غيره فهو اعم منهما والعام لا يدل على الخاص بشيء
من الدلالات فضلا عن ان يكون ظاهرا ولو سلم فانما يدل
عند اقترانه بالقرينة والمخصص جد بما تقول استعماله فى غيره
منوط بالقرينة والمستدل تقول استعماله فى كل منهما مقترن
وربما الا ان القرينة عنده لتعيين الاراده لا لاصل الاراده عند المخصص
بالعكس فليس هنا استعمال مجرد عن القرينة لتمسك به على الحقيقة ولو

سلم فانما يدل على كون اللفظ حقيقة اه واما عن الثالث فبجواز
منع الاستدلال لو كان مقصد السيد اثبات الاشتراك واما
اذا كان مقصوده ابطال مذهب المخصص كما يشعر به آخر كلامه
فلا وشمل الجواب عن الرابع فبانه قياس في اللغة ولا يجوز
اثبات اللغة بالقياس لانها نقل انها يثبت بالنقل او بالاستقراء
الذي هو تتبع مظان استعمال اللفظ والامارات الدالة على
المقصود به عند الاطلاق ولو سلم جواز القياس في اللغة فالدليل لا يدل
على الاشتراك بخصوصه بل على الاعم وهما قلناه من الوقف فان
قلت السيد لم يتمسك بالقياس بل بانه علم بالاستقراء ان
المتعلقات كلها غير ما نحن فيه مشتركة بين الامرين فكذا
ما نحن فيه الحاقا له بالاعم الاغلب وهذا ليس من القياس في شيء
اذ لا يعتبر في القياس كون المقيس عليه اعم واغلب قلت قوله
والجامع بين الامرين اه يأبى هذا التوجيه اذ لا فرق بين
قولنا اه فيه نظر لانا لا نم ان عدم الفرق بين القولين

لو لم

بواسطة الفرق العطف بل لاتحاد المسند واشتراك المسند اليه فان قلت
الاتحاد والاشتراك المذكوران بدون العطف لا يكفيان في جعل جملتين
جملة واحدة لجواز الاضراب ح قلت مجرد العطف ايضا لا يكفي في ذلك
والا لجاز ذلك في قولك جاءني القوم وذهب بنو تميم الا واحدا او اثنين
لا يجوز قطعا وثالثها ان الاستثناء بمشية الله تعالى اه
مثل قوله لا اكلت ولا شربت ولا ضربت ان شاء الله تعالى فان
ان شاء الله في كل واحد من الثلثة اتفاقا فكذا في كلمة الا مثلا ولو سلم
فهو قياس في اللغة وهو لا يجوز ولو سلم فالجامع مفقود لان الشرط
وان تاخر لفظا متقدم تقديرا فلذا يتعلق بالجميع بخلاف الاستثناء
فلا يلزم من اشتراكهما في عدم الاستقلال اشتراكهما في كل الامور
وكون معنييهما واحدا على تقدير تسليمه لا يوجب اتحادهما في الحكم
اذ ليس كل ما وافق شيئا في حكمه حكم ذلك الشيء وعن الثاني انه
قياس كالاول لانه قياس على الجملة الواحدة ما هو بمنزلتها في ان

متعلق به

الاستثناء يعود الى الكل فهذا لا يجوز عند الاكثر على ان الماول والماول الآخر يجب
اشتراكهما في جميع الاحكام   ليس باستثناء فان قلت
قد اطلق القوم عليه لفظ الاستثناء قلت لو ثبت ذلك فهو مجاز
ويدل عليه جواز دخوله على الواحد مع عدم جواز ذلك في الاستثناء
ولو سلم انه استثناء فعوده الى الجميع لدليل كالاجماع لا لانه يقتضي رجوع
الاستثناء المتوسط اليه لجواز ان يكون هناك مانع من تعلقه بالاخيرة
فقط او باعث للعود الى الجميع لم يوجد ذلك في غيره فان قلت
يلزم الاشتراك ح والاصل عدمه قلت انما يلزم ذلك لو كان
عوده الى الجميع على سبيل الحقيقة وهو ممنوع   ولا اشتراط رد على
ابن الحاجب حيث اجاب عن هذا الدليل بان المشيئة شرط لا استثناء
وهو غير محل النزاع فان الحق الاستثناء به فهو قياس في اللغة
وهو لا يجوز ولو سلم جوازه فالفارق بين الاستثناء والشرط
متحقق لان الشرط مقدم تقديرا او اورد عليه العضد بان الشرط
مقدر تقديمه على ما رجع اليه فلو كان للاخيرة قدم عليها فقط
دون

دون الجميع فلا يصح فارقا   اقول   كون الشرط مقدرا التقديم على ما رجع
اليه دون الاستثناء كاف في الفرق والقول بان في ذلك خلل لابد
في تعلقه بالجميع لابد لتعينه من دليل على انا نقول ان لابد خلاف في ذلك
لان الشرط لو وقع بعد الجملة الاولى صريحا كان متعلقا بها قطعا فنزل
ذكره بعد الجملتين منزلة ذكره لفظا والحاصل ان تعلق الشرط الواقع بعد الجملتين
بالاخيرة مقطوع به وبذلك صار متقدما عليها والواقع بعد الاولى
بلا فصل في جواز تعلقه بها كالشرط الواقع بعدها لفظا ثم نقول اثبات
حكم الشرط للاستثناء ليس من باب القياس بل لعدم القائل بالفصل بين
المخصصات في هذا الحكم   وعن الرابع ان صلاحيته
للجميع انما يمكن لو لم يدفع بان الاستدلال ليس بمجرد الصلاحية
بل مع تعذر حمله على البعض للزوم التحكم والترجيح بلا مرجح ثم الفرق
بين الجمع المنكر والاستثناء ظ لان الاستثناء يتعذر حمله على
الغير العموم بخلاف الجمع المنكر فالاولى ان يقال التحكم ممنوع لان القرب
مرجح لتعلقه بالاخيرة ولو سلم فلا نسلم لزوم العود الى الجميع بل الظ

هو الوقف وتناول الفاظ العموم اه يعني قياس
الاستثناء على العام ليطل لوجود الفرق بينهما لان العام حقيقة في الكل
اتفاقا بخلاف الاستثناء فان كونه حقيقة في الكل محل النزاع
وعن الخامس انهم الظاهر معارضته بالمثل تقريره كما
ان ارادة الاختصاص موجب لذكر الاستثناء عقيب الكل كذلك ارادة
الاستثناء من الاخيرة فما هو جوابكم فهو جوابنا ثم الكل لان اللفظ
محتمل لكل منهما والتعيين مستفاد من القرينة وقد يجاب عن اصل
الدليل بانا لا نم ان التكرير يوجب الاستهجان فانه يعرف
شمول الاستثناء للكل بتعيين فلا يكون مستقبحا ولم يتعرض له
المص لان التكرير من حيث هو مستهجن قطعا والحكم بمنعه مكابرة
وعن السادس ان اعتبار الاتصال اه
توضيحه ان ما ذكر في صدر الدليل حق لان توابع الكلام ملحق
ما دام الكلام متصلا واما قولكم فالاستثناء المتعقب
للجمل المتصلة المعطوف بعضها على البعض يجب ان يؤثر في جميعها

حرر لذلك فلو جعلتم الاول دليل العود الى الكل جعلنا الثاني دليل الاخيرة م

فمم لان المذكور انما يفيد صحة تعلق الاستثناء بذلك الكلام وتاثيره
فيه مطلقا لا بجميعه وان كان بعض ذلك الجميع بعيدا عن محل المؤثر
ولا ببعضه بل هو محتمل لكل واحد منهما والتعيين بامر خارج فلمه صحيح
فيه مناقشة فان الاستثناء على القولين الاولين من الاقوال الثلثة
الآتية لا يوجب التجوز في العام لان العام فيهما اطلق على جميع
افراده الا ان الحكم مختص ببعضها بقرينة الاستثناء ويمكن
ان يتكلف ويراد بالتجوز في العام التجوز باعتبار عدم شمول الحكم
جميع الافراد سواء كان هناك تجوز باعتبار اخراج بعضها عن الارادة
اولا فاسد لما حمل الحكم الاول على الحكم الذي تحقق في المستثنى
قبل الاستثناء فكان المستدل فان اشتمال الاستثناء على حكمين
مختلفين بالايجاب والسلب بين فساد وذلك بانه ليس في المستثنى
حكم قبل الاستثناء فلا يلزم الاشتمال المذكور ولكن لو اريد بالاول
منه وبالحكم الاول الحكم الذي فيه وباشتمال الاستثناء على نفي الاشتمال
على عدم ذلك الحكم فيصير الكلام هكذا المستثنى يخالف المستثنى منه في الحكم الا

المستثنى ثم

على عدم ذلك الحكم فصح التعليل على جميع المذاهب اذ لا
مخالفة فيه فان قلت على تقدير ملاحظة المخالفة هل يلائم حل
سوكون الاستثناء موجبا للتجوز قلنا نعم المخالفة تقتضى ان يراد بالعام
بعض افراده دفعا للتناقض فظاهر لان المستثنى لم يتعلق
حكم المستثنى منه فليس فيه حكمان مختلفان لم يتعلق
بالاصالة الا بالباقى يعنى ان الحكم وان تعلق بلفظ العام قبل
الوصول الى اخر الكلام لكن بعده علم انه متعلق بالباقى حسب دون
الخارج ايضا لان الحكم لا يتقرر فى الكلام الا بعد تمامه فلا يلزم اشتمال
الخارج على حكمين مختلفين فى الحقيقة هذه قال فى الحاشيه
ترك الادب هنا لكون المستدل ابا حنيفة فان الخروج
عن اصالة الحقيقة يمكن دفعه بان القرينة اذا كانت مصححة
لارادة خلاف الظاهر لا مرجحة بل المرجح الدافع فى جميع موارد القرينة
هو دفع محذور بذريتها الناشية على تقدير حمل كل واحدة من الجمل
على ظاهرها والحاصل انه وقع التعارض بين ظواهر تلك الجمل على

وبين القرينة فلا بد من مرجح وهو
القرينة اذ لو حملنا كل واحدة
من تلك الجمل الخ

ظاهرها

ظاهرها صارت القرينة هدرا بالكلية بخلاف العكس فوجب حمل واحد
منها على خلاف الظاهر بل لا بد من مرجح ما تقرر عند ارباب علم البلاغة ان
الحذف وامثاله يفتقر الى امرين احدهما القرينة وثانيهما الدواعي
الموجبة لرجحان الحذف على الذكر كالاحتراز عن العبث ونحو ذلك
قوله لان دفع الهذرية لو صلح بمجرده سببا اه فغير غاية السقوط لان
المستدل لم يجعل دفع الهذرية وحده سببا للخروج عن الاصل
بل جعل دفع الهذرية مع وجود المصحح اعنى القرينة سببا لذلك ولا شك
ان الاستثناء فى صورة انفصاله فى النطق عرفا ليس قرينة لحمل العام
على خلاف الظاهر فالاحسن فى الجواب ان يقال دفع محذور
الهذرية كما يحصل بصرف واحد من تلك الجمل عن ظاهرها
كذلك يحصل بصرف كل واحدة منها فدعوى التخصيص بالواحدة
ليس الا عين محل النزاع فليتامل والبديهة
تنادى بفساده اه قال فى الحاشيه قال الخصم احتجاجا
على اشتراط اتصال الاستثناء فى تاثيره والذى يدل على ذلك ان

لمحذور الهذرية وحمايتها ان احد
القرينة ~~...~~ بالكلية لا يكفى فى
حمل اللفظ على خلاف الظاهر
لا بد من مرجح له

كل مؤثر في الكلام لا بد من اتصاله بما يؤثر فيه كالشرط والتقييد بالصفة
فالاستثناء كذلك بعين ما ذكرناه واما لو سمعنا قائلا يقول بعد
تطاول سكوته الا واحدا لعددناه عابثا هاذيا كما نعده كذلك
اذا اشترط وقيد بعد انقضاء الكلام وتراخيه بمدة طويلة
وان كان المراد ان الظاهر من المتكلم باللفظ [illegible]
ذا المعنى هو الدائر على السنتهم حيث يقولون انه مخالف للاصل
لكونه انكارا بعد الاعتراف انتهى واعلم ان المراد بارادة العموم
ارادة عموم الحكم الاول ولو كان المراد به مجرد عموم العام وتناوله
لجميع افراده لما صح ذلك التعليل لجواز ان يكون الاستثناء بعد
ارادة العموم بهذا الحكم قبل الحكم والاسناد فلا يلزم اشتماله
على مخالفة الحكم الاول لانتفائه فيه يعني القاعدة
او استصحاب هذه الارادة لما كان ههنا اصلان
على زعم المستدل احدهما الاصل بمعنى القاعدة وهو ان المتكلم
بالعام بمجرده يريد العموم حين التكلم وثانيهما الاصل بمعنى استصحاب

تلك

تلك الارادة اشار الى ان مخالفة الاستثناء تعقل بالنسبة الى كل واحد
من الاصلين اما مخالفته للقاعدة فبان يكون دليلا على عدم ارادة
العموم حين التكلم واما مخالفته للاستصحاب فبان يكون دليلا على
ازالة تلك الارادة فتوجه المنع ظ اي توجه المنع الى الاصل المذكور
وهو ان الظاهر من المتكلم باللفظ العام ارادة العموم ظ حتى يتحقق
الفراغ فان قيل اعم من السكوت المفضي للفصل عرفا ومن العدول الفراغ م
الى نوع آخر من الكلام والثاني فيما نحن فيه متحقق فالسامع توقف
في العام الاول عن الحكم بارادة ظاهره الى حين شروع المتكلم في العام
الثاني اولا يرى ان عطف خالدا على زيد في قولنا ضربت واكرمت زيد ام
عمروا وخالدا مستهجن وكذلك عطف الاجل على الوجه في آية
الوضوء وما ذلك الا لوقوع الفراغ عن الجملة الاولى بالشروع في الثانية المجموع من حيث المجموع فيما
قلت المجموع من حيث المجموع فيما نحن فيه كلام فوجب التوقف في الحكم
الا الفراغ منه فان قيل المجموع من حيث المجموع فيما ذكرتم من المثال ايضا
كلام فوجب التوقف في الحكم الى الفراغ منه مع انهم حكموا باختصاص

الغسل فی الموضعین عند العدول عنه الی المسح فاهو جواب کم فهو جوابنا قلت توارد
اللواحق علی المجموع فی هذا المثال مسلم فوجب بالاقرب لرجحانه بخلاف
ما نحن فیه فان المفروض لیس توارده علی المجموع محتمل فظهر الفرق بینهما
ولو کان صدوره اللفظ دلیل علی ان الاتفاق المذکور
یقتضی وجوب التوقف تقریره لو کان صدور لفظ العام
بمجرده من غیر وجوب توقف السامع الی الفراغ مقتضیا لحمله علی
العموم لکان التصریح بخلافه قبل فوات وقته منافیا فوجب رده
واللازم باطل للاتفاق المذکور ولانه لا یتمشی فی ذلک فی الجمل الاخیرة والمستدل
لا یقول به ولما کان لان یقول تعلقه بالاخیرة لدفع محذور الهذر
اجاب بان هذا بمجرده لا یصلح تعلیلا للعدول عن ظاهر الاخیرة
والا لقبل الاستثناء وان انفصل فی النطق عرفا وانقطع عن المستثنی
منه حسا والبدیهة تنادی بفساده ویمکن ان یجاب بان المستدل
لا یقول بوجوب حمل اللفظ علی عمومه قبل فوات وقته بل بعده
الا انه یقول فوات وقت الاول انما یتحقق بالشروع فی الثانیة فان صح

هذا لا یلزم منه مخالفة الاتفاق ولا یتمشی ذلک فی الاخیر لان فوات وقتها انما
هو بالانفصال عرفا فلما جیء باللواحق قبله علم تقیید الکل باللواحق هذا
ولک ان تجعل قوله ولو کان دلیلا علی ابطال الاصل المذکور بعد منعه
وقوله ویتمشی نقضا اجمالیا الا ان الاول انسب بقوله فعلم
لبقاء احتمال الاحتمال ای احتمال ان یاتی المتکلم من اللواحق
بما یدل علی ان المراد غیر الحقیقة ومع هذا الاحتمال لا یمکن الحکم بان
المراد هو الحقیقة نعم لو کان الغرض یحتمل وجوه الاول ان نعم
تصدیق للخبر ای نعم هو انه لم یتجه مع الحکم بارادة الحقیقة قبل الفراغ
ولما کان هنا مظنة ان یقال لم یحصل العلم بارادة خلاف الظاهر
فی واحدة من تلک الجمل اجاب علی سبیل الاستیناف بانه یمکن ذلک
لکن لا علی وجه الاختصاص الثانی ان نعم ههنا للاستدراک
ورفع التوهم اذ قد یتوهم من الخبر المذکور انه لا یمکن تحقق العلم بارادة
خلاف الظاهر فی الاخیرة وحدها الثالث انه جواب للاستفهام
المقدر وهو انه هل یمکن تحقق العلم بارادة خلاف الظاهر فی الاخیرة من غیر

هذا الوجه الذي اطلتموه فاجاب بان نعم يمكن ذلك ولم يحذف
لجملة لان الحذف جائز لا واجب ولان المقصود تعيين هذا الوجه
وليس هذا من القول بالاختصاص بالاخيرة
في شيء لان اختصاص الاستثناء بالاخيرة ينافي تعلقه بغيرها حقيقة
وقد عرفت انه محتمل تدل على الندب مم وما ذكر
لبيانه لا يفيد لان مطلق الرجحان اعم من الوجوب والندب وما زاد
عليه ايضا اعم من المنع من النقيض وعدمه وترجيح الثاني باصالة
عدم الاول يعارضه ترجيح الاول برعاية الاحتياط بعد تحقق
المقتضي في الجملة وبالجملة القول بان الامر المجرد عن القرائن يدل على الندب
ينافي القول بالاشتراك فتامل كما يقول من ذهب اه
السر في ذلك لان قرينة الوجوب على تقدير الاشتراك قرينة
التعيين وعلى تقدير الاختصاص قرينة الارادة والاولى قرينة
الحقيقة بخلاف الثانية فانها قرينة المجاز وهذا
يفرق بين القولين اي يكون استعمال الامر في الوجوب عند القرينة

دهو

واقعا في محله على القول بالاشتراك وغير واقع فيه على القول بالندب فالفرق
بين هذين القولين والا فلا فرق بينهما باعتبار ان المجرد عن القرائن يحمل
على الندب ولكن المحتاج اليها هو الوجوب وحده وفيه نظر لانا
لا نم ان المجرد يحمل على الندب بل على مطلق الرجحان كما مر ولو لم
فالندب اعني الرجحان المطلق المقيد بعدم المنع من النقيض يستفاد
من القرينة العقلية وعند بعض الاصوليين كانه جواب
عن سؤال مقدر تقديره ان ما ذكرت من ان صيغة الامر اذا وردت
مجردة عن القرائن على القول بالاشتراك يحمل على الندب ينافي
عند بعض الاصوليين القول بالاشتراك في فرق الوقف لانه
لا يعلم المراد منها عند التجرد وقال المص في الحاشية نقل عن المحصول انه
عد اهل الفرق الوقف ثلث فرق القائلين بانه للقدر
المشترك والقائلين بانه مشترك والذين لم يدروا انه حقيقة فيه
وينبغي ان يعلم ان الحمل على القول بالقدر المشترك مشتبها على تقدير
الاشتراك لانه لا يمكن ارادته مجردا بل الا في ضمن الواجب او الندب انتهى

وتقرير الجواب ان العد المذكور انما هو بالنظر الى نفس الصيغة حيث لا تدل على
ارادة الندب بخصوصه لانها عند التجرد انما يدل على مطلق الرجحان
الشامل للوجوب والندب جميعا اذا صح هو لانا في ما ذكرنا من ان
الندب مستفاد من التمسك بالاصل في نفي ما زاد عليه لكونه زيادة
في التكليف وقد ظهر غير مرة يريد ان الاستثناء لو كان
حقيقة في الاخيرة وحدها لكان استعماله في الجميع مجازا من باب
اطلاق الكل وهو مشروط بان يكون لذلك الجزء زيادة اختصاص
بالمعنى الذي قصد بالكل مثلا لا يجوز اطلاق اليد على الرقيب
بخلاف اطلاق العين لان العين لما كانت هي المقصودة
في كون الرجل رقيبا حافظا صارت كانها نفسه وهذا
الشرط مفقود فيما نحن فيه فيلزم ان لا يجوز التجوز فيه وانه باطل
عندكم وفيه نظر لان ما نحن فيه مجاز من باب اطلاق الكل على
الجزء وهو غير مشروط بشرط وذلك لان الاستثناء موضوع
للاخراج المخصوص وهو الاخراج عن الاخيرة فاذا استعمل في مجرد

الموضوع له اعني الاخراج المطلق الشامل للاخيرة والاخراج عن غيرها فليتامل
وانما يقتضي عدم القطع لا ثبوت عدم استقلال الاستثناء
على التعلق بغيره فاذا حصل الاستقلال بتعلقه بالاخيرة ثبتت العلة
فيبقى المعلوم اعني تعلقه بالجميع لانا نقول عليه عدم الاستقلال
لذلك ممنوع لجواز ان يكون الباعث عليه هو الوضع ودعوى اختصاصه
بالاخيرة اول البحث سلمنا لكن عدم الاستقلال على التعلق بغيره
مطلق سواء كان ذلك الغير هو الاخيرة فقط او الجميع ولا شك
ان الاستقلال كما يحصل بتعلقه بالاخيرة وحدها كذلك يحصل بتعلقه
بالجميع دفعة فحصول الاستقلال بتعلقه بالاخيرة اعم من ان يكون
بتعلقه بالجميع بل انما يدل على عدم القطع بتعلقه به ونحن في القول
اذ تعلقه به محتمل عندنا وعند السيد لا واجب
واما قوله لو جاز مقصوده ابدا الفرق بين المستقل
بنفسه والمستقل بغيره بان الاول لا يجوز تعلقه بغيره ايضا بخلاف
الثاني فانه مع الاستقلال يجوز تعلقه بغيره وما ذكرناه انفا

ولا ينفعك في هذا المقام كلام نجم دليله فيه نظر لانه ان دل على
ان الاستقلال يقتضي ان لا يجوز تعلقه بغيره لا على انه يقتضي ان لا يجب
وبينهما فرق فان غاية ما يدل عليه انه لا يجوز القطع على
تخصيص غير الاخيرة لان الضرورة تقتضي القطع على تعلق
الاستثناء بالغير فاذا انتفت انتفى القطع وهو لا ينافي الجواز والاحتمال
وفيه نظر لان الاحتمال لا يدفع الظاهر الذي هو العموم في الاولى والاولى
ان يق ان اردت بالظهور التي اقتضت تعلق الاستثناء بالاخيرة
عدم استقلاله ففيه ان كل هذا الدليل والثاني واحد وقد عرفت
جوابه وان اردت بها الوضع فلا نم اشتغاله في غير الاخيرة
يلزم انه نقل ومنع الملازمة اولا وبطلان اللازم ثانيا بالمعنى
لقيام معنى الاستثناء بهما كقيام الفعل بالالة
ولكونهما نائبين عن استثني اصل الا زيد استثني زيدا حذف
الفعل الناصب للمستثنى حذفا لازما لكثرة الاستعمال طلبا
للتخفيف وانيب الا منابه فاعلت لنيابته مثل حرف النداء فانه يعمل

لوالكدى

في المنادي لكونه نايبا الا منابا ادعوا وضعفه ظ لانه قياس
مع الفارق او عدم جواز استثناء وجود شخص للعاملين مستقلين
في التاثير لا يقتضي عدم جواز العلم بوجوده الى وقتين والعلل
الاعرابية كذلك فانما هي علامات فان الواضع جعل
الرفع للفاعل والنصب للمفعول والجر للمضاف اليه وجعل العوامل علامات
والة عليها لا حجة فيه اذ لعل ذلك نشأ من اجتهاده
فلا يكون حجة على غيره لان المسألة لغوية وقوله حجة في اللغة لانا
نقول قوله حجة اذا كان بطريق النقل والا فلا كما ان رواية الفقيه حجة
على غيره لا اجتهاده وروايته معارض بنص الكسائي
على الجواز فلا بد من الترجيح وهو للكسائي لانه يشهد بالثبوت وسيبويه
بالنفي ولانه مؤيد بقول الفراء فانه حكم بالتشريك بين العاملين
المتساويين في العمل على احد الروايتين والرواية الاخرى عنه
دلت على نفي التشريك كما يظهر لمن نظر من باب التنازع
والاعواط بطلانه موقوف على ان يكون كل واحد

منهما محكوما به وهو محكوم بجواز ان يكون الثاني صفة للاول والمجموع محكوما
والثالث هو المط لقايل ان يقول المط انما هو عاملين
عاملين لا يمكن التعبير عنهما بلفظ واحد في معمول واحد وههنا يمكن التعبير
عنهما بلفظ واحد وهو حروف ولذا عد ترك العطف هنا اولى لاقتضائه
التعدد ولا تعدد ههنا في الحقيقة وقد نقل هذا الحكم
ايضا يعني نقل بعض الائمة ايضا الحكم بالجواز نحو قام زيد وذهب عمرو الظريفان
عن الخليل وسيبويه ونقل عن سيبويه القول بان العامل في الصفة
هو العامل في الموصوف واقتضاه فسيبويه قايل في ذهب عملا
في الظريفين وهذا النقل يخالف ما نقل عنه من النص على عدم الجواز
وفي هذا الكلام تاكيد ومبالغة في ان النص على عدم الجواز لم يثبت منه
كالتكرير النص على الجواز منه والجواب عن الخامس ان
حاصله ان امتناع الحكم بامتناع رجوع الاستثناء الى الاول في خصوص
هذا المقام انما هو للزوم اللغو لا لعدم اقتضائه لذلك لغة فهو
خارج عن محل النزاع اذ هو ما يكون فيه العود الى المجموع والى الاخيرة

بانی قام مه

لخيال

لخيال فاسد وهو ان الشرط متقدم معنى ولهذا يتعلق بالجميع
ووجه فساده ان الشرط متقدم على معنى ان ثبت تعلقه به فلو ثبت
التعلق بتقدمه وان قدم قدر انتفاؤه ما ينفعك في هذا المقام والضمير
في يردهن للرجعيات لان الرد لا يمكن الا فيهن اذ
البوائن انقطع التعلق عنهن وعلى الثالث يتوقف في
تخصيص المطلقات بالرجعيات وفي تعميمها لها وللبائنات
والظ انتفاؤه فقد يقال الظ اقوى والاصل الضمير لتوقف
الضمير عليه بخلاف العكس وحمل الاضعف على خلاف الظ اولى
من حمل الاقوى عليه لان ذلك اسهل فان قلت اي الظ اقوى اذ
منع لانتفاء المرجح ويحتمل ان يكون معارضة لاصل الدليل
قلت هذا اي كون تخصيص العام مستلزما لتخصيص الضمير وتجويزه
والا لظهر اي قال بعض المحققين وضع الضمير على ان يراد به ما كان
المرجع ظاهرا فيه وحقيقة له فان اريد به المعنى الحقيقي للمرجع فهو حقيقة وان
اريد به المعنى المجازي فهو مجاز لان الضمير بمنزلة الظ كحكمه حكمه وقال بعضهم

وضعه على ان يراد به ما اريد بمرجعه فاذا كان الضمير موافقا للمرجع في المراد
فهو حقيقة والا فهو مجاز سواء كان المرجع في الصورتين حقيقة او مجازا
اذا عرفت هذا فنقول ان جعلنا السؤال منعا فالسائل مستظهر او نقضا او
معارضة فالمجيب مستظهر وما قيل قال المص هذا الكلام للعلامة
في النهاية هو الاضمار لانا لو حملنا الظاهر على عمومه وجب اضمار لفظ
البعض ليصح استناد الحكم اليه فالتعارض انما هو بين
التخصص والمجاز اراد بالمجاز هنا التجوز الحاصل في ضمن
التخصيص بقرينة قوله سابقا واما الثاني فلان تخصيص الضمير
مع بقاء المرجع على عمومه يجعله مجازا فكانه هنا قال التعارض
انما هو بين التخصيص والمجاز ان قلت فما معنى قول بعضهم ترجيح التخصيص على التخصيص
ان ترجيح التخصص على التخصص ترجيح لاحد المتساويين على الآخر
وهو باطل قلت معناه ما ذكرناه آنفا من ان تخصيص الضمير اسهل
من ترجيح المرجع وجوابه مع بطلان المخالفة الاولى
بالنظر الى مذهب المص ان يجيب بالمعارضة بانه لو خصص المرجع لزم

خلا

خلاف الظاهر ايضا واذا تعارضا تساقطا واما الجواب بالنقض بان عود
الضمير لا يزيد على عود الظاهر ولا شك ان اعادة الظاهر وتخصيصه لا يقتضي الاول
والحكم بكونه مخالفا له فكذا الضمير فليس بشيء لان تعلق الضمير المذكور
اقوى من تعلق الظاهر فلو لم يخصص العام لزم عود الضمير الى بعض المذكور
وهو خلاف الظاهر بخلاف الظاهر فانه ليس عائدا الى المذكور فلا يلزم
تخصيصه تخصيص الاول لا ريب في جواز تخصيص العام
بمفهوم الموافقة المفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق
بل في محل السكوت سواء كان حكما له او حالا من احواله والاول كتحريم
الضرب المستفاد من قوله تعالى ولا تقل لهما اف واما الثاني فكتادية
الدينار المفهوم من قوله تعالى ومنهم من ان تامنه بقنطار يؤده اليك
وعدم تادية القنطار المستفاد من قوله سبحانه ومنهم من ان تامنه
بدينار لا يؤده اليك ثم المفهوم على قسمين الاول مفهوم الموافقة
وهو ان يكون الحكم والحال في السكوت موافقا في محل النطق
اثباتا ونفيا وشمهم من اعتبر الاولوية بالنسبة الى المذكور وكذا

تخصيص

وكذلك تنبيه الادنى على الاعلى كما في المثالين المذكورين
والثاني مفهوم المخالفة وهو ان يكون الحكم في محل السكوت
مخالفا لما في محل النطق ولا خلاف في حجية الاول وفي تخصيصه
للعام فقولك لمن دخل داري فاضربه من سوى زيد ولا الثاني فقد
اختلفوا في انه حجة ام لا فمنهم من قال بالاول
ومنهم من قال بالثاني فمنطوق قوله عليه السلام خلق الماء طهورا
لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه وهو ان الماء مطلقا
قليلا او كثيرا لا ينجس بمجرد ملاقات النجاسة بل بالملاقات
مع تغير احد اوصافه الثلثة يخصص على الثاني دون الاول
بمفهوم قوله اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا وهو ان القليل
ينجس بمجرد الملاقات وفي جوازه بما هو حجة
اشارة الى ان من لم يقل بانه حجة اصلا او في بعض الاقسام فهو ليس
من اهل ان المسئلة اصلا او في ذلك القسم انما تقدم على
العام لكون دلالته اقوى من دلالة العام على الخصوص

مفهومه
زيد لا تقل له اف ... منطوقه
كل من دخل داري ...

ينجسه

خصوص

خصوص فلان الخاص اذ العام يحتمل عدم تناوله لذلك الخاص لكان تخصيصه بعضه
بخلاف تناول ذلك الخاص اذ يمنع الحصر مستندا بان الخاص انما يقدم
على العام للجمع بين الدليلين وهو اولى من ابطال احدهما وان كان ضعف
فان المنطوق اقوى دلالة من المفهوم يحق ان لكل منهما
قوة وضعفا من جهتين اذ في العام قوة في الدلالة باعتبار النطق وضعف
باعتبار العموم وفي المفهوم قد تعارضا فوجب حمل العام على بعض
افراده جمعا بين الدليلين لا خلاف في جواز تخصيص الكتاب
بالخبر المتواتر كتخصيص قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم بقوله عم
لا يرث وكذلك تخصيصه بفعله وتقريره اذا كانا متواترين
كتخصيص الزانية والزاني فاجلدوا برجم الزاني المحصن وكما اذا فعل احد ما يخالف
العام في حضوره عم ولم ينكره مع القدرة فان ذلك يدل على
اخراج ذلك الفاعل عن العام وفي وجهه نظر اذ في لفظ وجه البعض
في اكثر النسخ وهو اما متعلق بقوله الخلاف او بالبينة فعلى الاول معناه
لا خلاف في هذا لكن انه لا خلاف في جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة وعلى

قوة فيها باعتبار الخصوص وضعف
باعتبار المفهوم تمامه

القاتل ص

الثاني معناه وجه تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر كما ان وجه تخصيص العام
بمفهوم الموافقة او بما هو حجة من مفهوم المخالفة وهو انهما دليلان متساويان
تعارضا فوجب الجمع بينهما حذرا من ابطال احدهما على تقدير
العمل به انما قال ذلك لانه على تقدير عدم العمل لا يجوز تخصيصه
به قطعا واعلم ان حكم تخصيص الخبر المتواتر بخبر الواحد حكم تخصيص الكتاب به
مطلقا اي سواء كان خص قبل تخصيصه بخبر الواحد بغيره من المخصصات
ام لا وجمع من العامة قال ابن الحاجب هو مذهب الائمة الاربعة وقيل هذا
ليس على اطلاقه لان الحنفية انما يجوزون اذا كان الخبر مشهورا مستفيضا
وهو ما كان في الاصل آحادا ثم اشتهر فصار ينقله قوم لا يتوهم
تواطؤهم على الكذب لان شهرته يدفع ضعفه فيصلح ان يكون مخصصا
للكتاب وهو مذهب السيد لانه اي السيد لا يجوز
العمل بخبر الواحد اصلا وقد مر ان هذه المسألة على تقدير العمل به
فلا معنى لقوله وهو مذهب السيد لانا نقول السيد يمنع التخصيص على
تقدير تسليم العمل كما يدل عليه ما نقل عنه المص ومن الناس

وفصل

من فصل اي ذهب طائفة الى ان العام ان خص بقطعي فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد
الا اذا خص منه البعض قبله لانه يصير حينئذ ظنيا لتساوي نسبته الى جميع المراتب
المجازية المحتملة فيجوز تخصيصه بخبر الواحد واختلفوا في المخصص الذي قبله فقال
عيسى بن ابان لا بد من ان يكون قطعيا سواء كان متصلا او منفصلا وقال
الكرخي لا بد ان يكون منفصلا سواء كان قطعيا او ظنيا والمراد بالمنفصل هو المستقل
كالاستثناء والشرط والصفة والغاية ووجه اختلافهما في ذلك ان قصر
العام على البعض تخصيص له عند ابن ابان سواء كان بالمتصل او بالمنفصل وليس
تخصيصا عند الكرخي الا بالمنفصل والنسبة بين المذهبين عموم من وجه
لا عموم مطلق كما زعم بعض الافاضل ورد على الكرخي ان تجويز تخصيصه
بالمنفصل الظني وعدم تجويزه بخبر الواحد تحكم نعم لو خص المنفصل بالقطعي
لم يرد عليه ذلك وكانت النسبة عموما مطلقا كما زعمه ذلك
الفاضل ويمكن ان يجاب اولا بان المراد بالمنفصل الظني ما كان طريق
ثبوته قطعيا كان يكون من خواص الكتاب وهذا لا يخلو من شيء لان الخاص قطعي
الدلالة بالنسبة الى افراده فاذا كان قطعي الطريق ايضا لم يكن التوصيف

كان او عقلا او حسا او عادة
او غيرها وبالمتصل غير
المستقل كالاص

بالظني بعبره وثانيا بان الظن يتفاوت مراتبه والمراد بالظن المنفصل ما كان
اقوى من خبر الواحد وجواز تخصيص الكتاب به ابتداء لا يوجب جواز تخصيصه بخبر
الواحد فليتأمل وتوقف بعض آه اي توقف بعض فيما يمكن
تعارض فيه الخاص من افراد العام لا فيما سواه فلا يرد ان الوقف
يوجب الغاء الدليلين بالكلية وهو باطل لكن بناء على منع آه
يعني ان خبر الواحد يعمل به عند عدم معارضته بما هو اقوى منه
لانعقاد الاجماع على ذلك واما عند المعارضة فلا اجماع فسقط
وجوب العمل المستفاد ولم نجد دليلا سواه فهو محل التوقف
وبهذا التقرير اندفع ما يوهم ظ العبارة من انه انما يدل على عدم عمله
بخبر الواحد عند المعارضة لا على الوقف على الاطلاق
اي سواء كان معارضا بما هو اقوى منه او لا دليلا او نصا
ثم لان خبر الواحد عند معارضته للقرآن ليس بدليل عند الخصم ولا
دليل على ذلك لا يحصل الا مع العمل بالخاص اي العمل
بالخاص يوجب العمل بالعام في غير مورده فيكون الخاص معمولا مطلقا

والعام

والعام من وجه والجواب عن الاول آه توضيحه ان التخصيص لا يدفع ثبوت
منه الذي هو قطعي بل يدفع دلالته على افراده وهي ظنية لاحتمال التخصيص
الحقيقة فيلزم ترك الظني الذي هو الدلالة بالظني الذي هو الخاص ولما كان لعل م
ان في تعارض الظنيين مرجح ترجيح القرآن لكونه قطعي السند بخلاف الخاص
قال وتقريره آخر يشير الى ان الخاص ايضا قطعي لكن من جهة الدلالة لا انقطاع
ان البعض الذي يستفاد منه مراد قطعا فتعارضا وتساقطا فوجب
العمل بالخاص لكونه جمعا بين الدليلين وهو اولى من ابطال احدهما
والفرق بين الدليلين التقريرين وتعيين احدهما ان في الاخيره جمعا
بين الدليلين لا ترك احدهما كما في السابق وثانيهما ان الخاص ايضا
قطعي من جهة الدلالة وفي قوله لانه دفع للدلالة مسامحة والقصد انه دفع
لارادة الدلالة والا فالدلالة مستندة الى الوضع غير مدفوعة به
ولك ان تقول في ذلك القول من غير عدول الى تقرير آخر الظن في الخبر
من جهة احتمال كذبه وفي دلالة العام من جهة جواز تخصيصه واحتمال الكذب
في العدل ابعد من احتمال التخصيص ولهذا كان من اكثر العمومات

مخصصة وليس اكثر اخبار العدل كاذبة فالظنان غير متساويين بل ما
في الخبر اقوى فما فيه مما يساوي ما في العام معارض له والزايد معارض القطعية
العام من جهة السند ويرجح الخبر لكونه جمعا بين الدليلين على
ان التخصيص اهون من النسخ جواب آخر عن الثاني تحريره ان
التخصيص اهون من النسخ لانه رفع البعض والنسخ رفع الكل ولا يلزم من جواز
تأثيره خبر الواحد في الاهون جواز تأثيره في الاقوى ولعل قوله فتأمل اشارة
الى قول المرتضى رضي الله عنه حيث قال للقايل ان يقول رفع الكل بعد العمل
اهون من رفع البعض قبل العمل به فالنسخ اهون بهذا الاعتبار من التخصيص فاذا
جاز التخصيص بخبر الواحد جاز النسخ به ايضا اقول ويمكن ان يجاب عنه بان
هذا انما يتوجه لو حصل الكشف البعض في الخطاب وهو مراد للمخاطب وليس الامر
كذلك لان المخصص كاشف عن ان المخاطب لم يرده في حال التخاطب
بخبر المفصلين يمكن تقريره بوجهين الاول وهو الانسب لما
ستعرفه ان الخاص ظني الطريق وكان قطعي الدلالة بخلاف
العام فانه قطعي الطريق والدلالة جميعا اذ العام عندهم قطعي في مدلوله

كما

كما صرح به بعض المحققين فلا يعارضه الخاص الا اذا ضعف دلالته بتخصيصه
بقطعي او منفصل فانه حينئذ يكون لكل واحد منهما قوة وضعف من وجه فيتساويان
فوجب الجمع بينهما والثاني ان الخاص ظني الطريق وقطعي الدلالة
والعام بالعكس وما كان طريق ثبوته ظنيا وان كانت دلالته قطعية
لا يعارض ما كان طريق ثبوته قطعيا وان كانت دلالته ظنية لان اعتبار
دلالة الشيء فرع ثبوته في نفسه الا ان يضعف دلالة العام باحد
الوجهين فيكتسب وهنا على وهن فيصير مغلوبا فح يعارضه الخاص
والقطعي يترك بالظني في التقرير بالتقرير الاول انسب يعني ان
قطعي الدلالة وهو العام يترك بظني السند وهو الخاص اذا ضعف
بالتجوز بقطعي او منفصل مطلقا اذ لا يبقى ما كان قطعيا قبله قطعيا بعده
لان نسبته بعده الى جميع مراتب التجوز بالجواز سواء وان كان العام بعده
ظاهرا في الباقي لانه اقرب الى الحقيقة فارتفع ما هو مانع من التخصيص بخبر الواحد
اعني القطع فيجوز تخصيصه به لوجود مقتضيه وارتفاع مانعه والاضافة
في مانع القطع بيانية والمناسب للتقرير الثاني هو ان يق والقطعي السند

يترك بالظني اذ ضعف بالتجوز فيصير دلالته اضعف مما كان ويكتب بالمساعل

ومن فيجوز تخصيصه بالظني ان قوله اذ لا يبقى قطعيا الى آخره لا وجه له على

هذا التقرير والجواب بمثل ما تقدم ان حملت الحجة على التقرير

الاول فالجواب منع ان العام قطعي الدلالة كما اشار اليه بقوله وهي ظنية ولكن

قوله فلا ينافيه قطعية المتن ليس في محله ظاهرا لان المستدل لم يتم قطعية

قطعية المتن وعدم منافية للتخصيص بل جعلهما مع قطعية الدلالة

منافية له ولا بعد في ذلك بين وان حملت على التقرير الثاني اعني

على ان ما كان ثبوته ظنيا فالجواب منع ذلك كما اشار اليه بقوله   الا ان يقال ما كان ثبوته قطعيا

فلا ينافيه قطعية المتن التي كان الواجب عليه ان يقول قطعية السند

اذ المتن يطلق لغة وعرفا على ما دل على الحكم من النص لا على السند وهو المراد

هنا الا انا نقول المتن اذا ذكر في مقابلة الدلالة يراد به السند كما وقع في هذا

المقام واذا ذكر في مقابلة السند او مطلق كما اذا قيل قطعي السند

ظني المتن يعتبر فيه الاضافة الى الدلالة اي ظني الدلالة منافيا الظ

بان يشتمل احدهما على حكم ايجابي والآخر على حكم سلبي واما المتوافقان في الحكم

على راي

كقولك

كقولك اكرم بني تميم الطوال فيجب العمل بهما الا ان حكم البعض وقع مرتين اما

الاهتمام به او لغرض آخر ولا اعرف خلافا في ذلك عندنا فاما

ان يعلم تاريخهما وذلك بان يكون في لفظ واحد يخبر بين

ما يشعر بالتقدم او التأخر او بان يضاف احدهما الى وقت او معال يعلم

بها ذلك او بان يكون زمان احد الراويين متقدما على زمان الآخر او بان

يخبر صحابي بتقدم على الآخر والاول اما مقترنين قيل هذا لا يكاد   احدهما

يوجد الا ان يريد بالمقارن التأخر او المتقدم الموصولين فهو ح

قسم من المتقدم او المتأخر وقيل هذا انما يتصور في فعل خاص له

عم مع قول عام بلا خلاف يوهم من قال في حق هو

ما لا يوهم له وجه لا يبالي به وفي بعض النسخ بعبارة قال فيه ايضا

ما اعجب الغفلان ما ابالي قال المص في الحاشية وهو اشارة

الى ما نقل في النهاية عن بعض من شذ من الجمهور من المخالفة في ذلك

انتهى اقول ولعل ذلك ما نقل عن اصول الحنفية من ان

حكم المقارنة وحكم الجهل بالتاريخ واحد وهو ان حكم العام ثابت

في غير افراد الخاص والتعارض واقع في قدر ما تناوله فيجب الترجيح بينهما الخ

كان نسخا له لا تخصيصا كما ذهب اليه صاحب المنهاج

لان التخصيص انما رفع الحكم في بعض الافراد وبيان لعدم ثبوته

وارادته حين الخطاب بالعام وورود الخاص بعد حضور وقت

العمل بالعام يقتضي ثبوت العمل في جميع افراده والخاص رفعه

عن بعضها وهذا معنى النسخ اقول هذا انما يتم عند انقضاء شيء

من اوقات العمل بالعام واما عند ورود الخاص في اول اوقات

العمل به فلا الا عند من لم يجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب الى

وقت الحاجة وحمل قوله بعد حضور وقت العمل على الاول و

الثاني مرادا في قوله وان كان قبله بعيد اه لان المخير قبل ثبوته

الى وقت العمل ثم المراد بكون الخاص ناسخا للعام ح انما انه

ناسخ له مطلقا او لما تناوله مع بقاء حكم الباقي بحاله على اختلاف

المذهبين ولم نقف هنا تفصيل الخ من جهة وهو ان العام

كله منسوخ ان غير رفع البعض حكم الباقي بحيث تير فعل لم يكن حكم

حكم ان غير

في الشرع ولم يجري مجراه قبل الرفع كنقص الركعتين من اربع فانه يجعل

الركعتين الاوليين بحيث يجب التسليم بعدهما والا فذلك البعض

منسوخ دون الكل كاسقاط عشرة من الثمانين في حد القذف مثلا

وبين وادله لانتفاء شرط التخصيص والنسخ عندهم عن المقارن

وقوع الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام والمستفاد من ظاهر

هذا الكلام انهم يردون الخاص ح بالكلية ولا يبعد ان يقال انهما

بمنزلة الخبرين المتعارضين فيرجح احدهما بوجه من وجوه الترجيحات

وعزاه بالعين المهملة والزاء المعجمة اي نسبه وهو الظاهر من

كلام علم الهدى ليس في الذريعة ما يدل على ان مذهبه في هذا

القسم هو النسخ غير هذا القول بناء العام على الخاص لم يشترط لابد

من اعتباره وهو ان يكونا واردين معا والحال واحد لان

تقدم احدهما على الآخر يقتضي عندهم النسخ فلا بد من تقدير

المقارنة انت خبير بان هذا على تقدير دلالته على ان مذهبه

النسخ لا التخصيص بصورة التاخير بل يجري في صورة التقديم ايضا الخ

لنا انهما دليلان قام المخصص من الادلة على ما مرّ اليه آه
لو لم يخصص العام المتأخر بالخاص المتقدم لبطل القاطع بالمحتمل واللازم
منتف اما الملازمة فلان دلالة الخاص على مدلوله قاطع ودلالة
العام على مدلوله محتمل لجواز ان يراد به الخاص فلو لم يخصص العام ح
بل ابطلناه بالخاص كنا ابطلنا القاطع بالمحتمل واما بطلان اللازم
فالعقل يقضي به قضاءً اوليا وانما عدلنا عنه في الاصل لانه لا يتم
في بعض صور المعارضة وهي ما يكون الخاص فيه خاليا من جهة
عموم ليكون قطعي الدلالة اذ لو كان له عموم من جهة اخرى لم يلزم
كونها قطعيا فليتأمل انتهى اقول الخاص وان كان عاما في نفسه
محتملا لتخصيصه ببعض الافراد ودلالته على ثبوت الحكم لفرد ما في الجملة
قطعية ودلالته على عمومه وثبوته في جميعها ظنية لاحتمال التخصيص فاذا
عمل بعموم العام بطل الخاص بالكلية بحيث لا يتناول فردا اصلا فلزم
بطلان القاطع بالمحتمل واذا عمل بالخاص لزم بطلان الظني اعني
لا ما هو قطعي اعني دلالته على بعض الافراد وما يقال آه نقل عنه ره

العموم

ان هذا

ان هذا الاعتراض للنهاية على المختصر مع استدلالهما على ما مرّ اليه كما حكينا
عنه وهو الخ من عجب انتهى اقول الظاهر ان هذا الاعتراض نقض
تفصيلي او منع لقول وهو بين عند ذينك المخدومين تقريره لكم
ان تخصيص العام اهون من نسخ الخاص وانما يكون اهون
لو لم يكن النسخ تخصيصا ايضا ولكنه تخصيص في الازمان فليس التخصيص
باعيان العام اولى من التخصيص في ازمان الخاص كما ادعاه المستدل
وتقرير الجواب لان النسخ مرجوح بالنسبة الى التخصيص ولا مساغ
لانكاره اما لما مرّ من ان النسخ رفع للحكم بالكلية والتخصيص دفع
لدلالة العام على بعض افراده وهو اهون من الرفع ثم انه لما كان
مدار الاعتراض على تسمية النسخ تخصيصا تصدى للفرق بقوله
ومجرد اشتراك النسخ والتخصيص بالمعنى المعروف وهو قصر العام
على بعض افراده وهو اهون واما لما سيجيء من ان النسخ رفع والتخصيص
لا رفع فيه وانما هو دفع والدفع اهون من الرفع ثم انه لما كان
مدار الاعتراض على تسمية النسخ تخصيصا تصدى للفرق بقوله ومجرد

اشتراك النسخ والتخصيص بالمعنى المعروف وهو قصر العام على بعض افراده
فيسمى التخصيص المقتضي المساواة بينهما عند التعارض لان التخصيص بالمعنى المعروف
اغلب من النسخ فعند التعارض بينهما وجب المصير الى ما هو اغلب
واكثر بالضرورة لما بينا من اولوية اه اشارة الى ما ذكره اولا
من الدليل على اولوية التخصيص بالنسبة الى النسخ او الى ما ذكره في الجواب
من ان التخصيص اغلب واكثر من النسخ لان النسخ رفع اه توضيحه
ان النسخ رفع الحكم بعد استقراره والتخصيص دفع له قبل استقراره
ولا ريب في ان دفع غير المستقر اهون من رفع المستقر لان
الحكم اما مقيد بغاية او مؤبد وعلى التقديرين لا رفع فيه اما على الاول
فلان الحكم بخلاف ذلك الحكم بعد تلك الغاية لا يكون رفعا كمن
يقول صم الى يوم العيد ثم يقول يوم العيد لا تصم اذ ليس فيه رفع قطعا
واما على الثاني فلان الحكم المؤبد لا يجوز رفعه للزوم التناقض او جهل
انه مؤبد ليس بمؤبد لانا نقول نحن نختار قسما ثالثا وهو ان المخصوص
بالحكم مقيد بالتابيد واما الحكم فلا يكون مقيدا بالغاية ولا مؤبدا بل مطلق

فح

فح يمكن رفعه وابطال استمراره ومحصوله ان قوله صم رمضان ابدا
يجعل ابدا قيدا لرمضان لا لوجوب الصوم ومعناه ان
صوم كل شهر من شهر رمضان الى الابد واجب فالحكم غير مقيد
للوجوب بالاستمرار الى الابد فح دفع وجوب الصوم
ومعناه عدم استمراره ولا يكون مناقضا له اذ قيد التابيد للنفس
الفعل ورفع التابيد انما هو للحكم لا الفعل فلا تناقض وبتاخر
وصف كونه بيانا الاصوب لمن يقول بالقارن وصف
كونه بيانا علله بانه لا يجوز تاخيره تاخير البيان لعل القصاه
لا يجوز تاخير وصف البيانية عن ذات الموصوف ولو كان الخاص
المتقدم بيانا للعام المتاخر لزم اتصافه بالبيانية عند ورود العام
لا قبله فيلزم تاخير البيانية عن البيان وح لا يحتاج الى التوجيه
الذي ذكره المص والجواب عن هذا التعليل على هذا التوجيه ان
تاخير الوصف البيانية عن البيان من حيث انه بيان لا يجوز
الخاص قبل ورود العام ليس بيانا بل بيان عند ورود العام

والبيانية لا يتاخرح وكانه يؤيده اه اى كان الشيخ يريد بعدم جواز تاخير
البيان عدم جواز اخلاء العام عند ارادة التخصيص من مخصص مقارن
له فعبر عن عدم المقارنة بالتاخير تسمية للازم باسم الملزوم
ويلزم على هذا التوجيه ان مذهب الشيخ فى صورة تاخير الخاص
مطلقا سواء كان قبل حضور الوقت او بعده هو النسخ والا
فلا معنى اه اى وان لم يرد بذلك التعليل ما ذكرنا من التوجيه
فتعليله باطل اذ لا معنى لجعل صورة تقديم الخاص من تاخير البيان
لان الخاص لو كان بيانا لكان من تقديم البيان فكان الحق
فى التعليل انه لاجل تقديم البيان لا يكون البيان متاخرا اى
اى غير مقارن لان الخاص المتقدم موجود حين ورود العام
مبين له فالمبين من حيث انه مبين مقارن له وان كان
ذاته مقدما عليه وعندنا انه يعمل ح بالخاص اه
قال ره فيظهر ان العدول على البناء على الخاص الى العمل
بالخاص من كلام القبل وكذا سر ابهام الاقسام انتهى اقول

السر فى ذلك ان العمل بالخاص يشمل ما اذا كان الخاص متاخرا عن العام واقعا
بعد حضور وقت العمل فانه ح يعمل بالخاص لانه ناسخ ولا يبنى العام
على الخاص لان البناء انما هو اذا كان الخاص بيانا وانما قال عندنا لان
الخاص عند الجهل بالتاريخ على مذهب الحنفية والحاجبى مردد بين
كونه منسوخا او مخصصا لاحتمال تقدمه على العام وتاخره عنه فتساقطا
عندهما فى قدر ما تنافيا الى ان يرجح احدهما بمرجح والمراد بالاقسام
السابقة تقدم الخاص وتاخره واقترانه للعام ان ورد قبل
حضور وقت العمل اه حاصله ان الخاص المتاخر اما ان يكون
وروده قبل حضور وقت العمل او بعده وعلى التقديرين اما ان يكون
العام والخاص قطعيين او ظنيين او يكون الاول ظنيا والثانى
قطعيا او بالعكس فهذه ثمانية حاصلة من ضرب الاثنين فى الاربع
والخاص فى اربعة منها وهى جميع صور القبلية الحاصلة على ملاحظة
الاربع مخصص وفى ثلثة منها وهى الصور البعدية الحاصلة مع
ملاحظة الثلثة الاول ناسخ مقبول وفى واحدة منها وهى البعدية

مع الاخير ناسخ مردود اذ لا يجوز نسخ المجمل القطعي بالظني فقد تردد الخاص حينئذ
مع جهل التاريخ بين ان يكون مخصصا للعام وبين ان يكون
ناسخا مقبولا وبين ان يكون ناسخا مردودا فكيف يقدم و
الحال هذه على العام وسلطان المحققين هنا كلام حاصله انك
ان اردت بقطعية العام قطعية باعتبار السند او باعتبار
الدلالة فعدم جواز فسخه بالظني مم لان النسخ تخصيص في الازمان
ودلالته عليها ظنية وان اردت بها قطعية باعتبار شمول
جميع الازمان فيرد ان التخصيص ايضا كذلك لو كانت دلالته
على جميع الافراد قطعية فلا وجه للفرق بينهما اقول قد عرفت غير مرة
ان التخصيص اهون من النسخ فتجويز تخصيص القطعي بالظني لا يستلزم
تجويز نسخه به **واحتمال التخصيص مطلقا** اي غير
معلق على ورود الخاص قبل وقت العمل وهذا في حيز المنع
كما ستعرفه **فمع جهل الحال** اي فمع الجهل بتقديم
الخاص على وقت العمل وتاخره عنه لكون التاريخ مجهولا لا يعلم

حصول

حصول شرط النسخ وهو تاخره والاصل يقتضي عدمه لان وقت العمل متاخر عن العام
قطعا والاصل عدم تاخر الخاص عن العام لان حدوثه وان اقتضى تاخره
لكنه معارض بحدوث العام ايضا فالاصل عدم التاخر عن ذلك
الوقت ايضا وبهذا التقرير اندفع ما اورده سلطان المحققين من انه اصلا لا
يقتضي حصول الشرط لان الخاص حادث والاصل تاخر الحادث بل يقتضيه
فالاشتراط انما هو في العدول عنه لا اليه تفريع
على المتقدم ونتيجة له اي اذا كان التخصيص متقدما على النسخ عند التردد
بينهما ولا يصار الى النسخ الا حيث يمتنع التخصيص كما في صورة
تاخر الخاص عن وقت العمل بالعام كان الاشتراط انما هو
في العدول عن التخصيص الى النسخ لا عن النسخ الى التخصيص فيحصل الاول
لانا نقول الاه ان الشرط انما هو للنسخ دون التخصيص بل التخصيص
وجب المصير اليه عند عدم العلم بحصول الثاني ففيه منع القول
المعارض احتمال التخصيص مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت
العمل فيندفع ما اورده سلطان المحققين من ان هذا الجواب عدول

عن الجواب المذكور اولا وتغيره لا يتم له فلا ينفع في تصحيحه بل ان صح فهو جواب
آخر ولان سلمنا تساوي الاحتمالين اي جهة
النسخ واحتمال التخصيص ايضا مشروطا مثل النسخ اذ ما عداه
وهو ان يكون العام والخاص قطعيين او ظنيين او يكون العام ظنيا
والخاص قطعيا انما يتصور في النبوي ههنا الحصر تام اذ الظاهر
ان النسخ يوجد في الاخبار الائمة عليهم السلام ايضا لان النبي ص علم وصية
كل ما انزل اليه من الناسخ والمنسوخ وغيرهما فكانهما يوجدان فيما نسب
الى النبي ص كما كان يوجدان في اخبار خلفائه لا من حيث انها اخبارهم
ليرد ان النسخ لا يعقل بعد انقطاع الوحي بل من حيث انها اخبارهم
في الحقيقة اخباره ص ليرد ان النسخ لا يعقل بعد انقطاع التوقف
على البناء واليه يميل عيسى بن ابان والكرخي وابي عبد الله البصري كما
صرح به في الذريعة في القسم السابق اي في القسم السابق على القسم الرابع
يعني القسم الثالث وهو ان تقدم الخاص على العام ووجه اه
اي وجه التوقف بعد ملاحظة البناء على مذهبهم ما ذكر وهو ان الخاص

وذلك مطلقا ان يكون التخصيص

تقدم

المقدم

المطلق والمقيد

منسوخ ظ كالدوران الخاص عند الجهل بالتاريخ بين ان يكون مخصصا لاحتمال الاقتران
والبعدية او منسوخا لاحتمال القبلية ولا ترجيح لاحدهما على الآخر فيتوقف
ويرجع في الاخذ باحدهما الى دليل فان قلت الخاص حادث والاصل تأخره
قلت العام ايضا حادث والاصل تأخره وعلم ان في قول المص كظهور
وجه التوقف منا لا في ما سبق تأمل وهو ما دل على شايع في جنسه
اي هو ما دل على فرد شايع اي محتمل الصدق على افراد كثيرة مندرجة في جنس
ذلك الفرد وهو مفهوم كلي يصدق عليه وعلى غيره من تلك الافراد الكثيرة
والى هذا التفسير اشار المص بقوله بمعنى كونه اي المدلول حصة محتملة لحصص كثيرة
اي ممكنة الصدق عليها حال كون تلك الحصة من الحصص المندرجة تحت
امر مشترك بينها وبين الحصص البواقي قال ره انما فسرنا بالشايع بالحصص
ليندفع ما قد يتوهم من ظ كثير من العبارات ان المطلق ما يراد به الحقيقة
من حيث هي هي وذلك لان الاحكام انما يتعلق بالافراد لا بالمفهومات
انتهى اقول هذا التوهم لا يجري في ظ عبارة المص لان الماهية ليست شايعة
في جنسها ثم اقول دخل في هذا الحد نحو رجل وحيوان فان الاول دال على فرد محتمل الافراد

كثيرة مطابق البدل مندرجة كلها تحت مفهوم رجل واشار في دال على
حصة من الحيوان محتملة الحصة في ضمن الانسان والحصة في ضمن الفرس
ولغيرهما مندرجة كلها تحت مفهوم الحيوان المشترك بينهما وكذا
دخل فيه المعهود الذهني نحو اشتر اللحم فانه ايضا مطلق وخرج عنه
ما ليس له شيوع بل له تعين شخصي اما بحسب الوضع والاستعمال
كالاعلام او بحسب الاستعمال فقط كالمضمرات والمبهمات
او تعين نوعي كالاسد واسامة فان كل واحد منهما يدل بالوضع
على حقيقة الحيوان المفترس مع الاشارة الى تعينها والفرق بينهما
ان الاشارة الى التعين في علم الجنس مستفاد من جوهر اللفظ وفي اسم
الجنس المعرف مستفاد من اللام فمفهوم المركب من اسد ولام التعريف
هو مفهوم اسامة وحده او تعين حصة من الكلي كالمعهود بالعهد الخارجي
نحو فعصى فرعون الرسول او تعين عموم كالمعرف بلام الاستغراق
اذ جميع الافراد لا يحتمل صدقه على كثرة فهو ما يدل لا على شايع
في جنسه دخل فيه كلما خرج عن حد المطلق وانما لم يقل فهو ما يدل

ع

على شايع في جنسه لئلا ينتقض عكسه بالمهملات وهو مما اخرج
عن شياع قيل بين المعنيين عموم من وجه لصدق الاول على
زيد دون الثاني واشار في رقبة مؤمنة دون الاول وصدقهما على هذا
الرجل كذا بين المطلق والمعنى الثاني لصدقهما على رقبة مؤمنة و
تفارقهما في رقبة وهذا الرجل وانما بين المطلق والمقيد بالمعنى الاول
فمباينة فقد ظهر مما ذكرنا ان ازالة الشياع اعم من ان يكون
بالكلية او بوجه ما ودل عليه ايضا الكثير في قول المصنف من شياع
فقوله مثل رقبة مؤمنة للتمثيل اذ له فرد آخر غير هذا ودل الكثرة امر
هو الاطلاق الثاني لقائل ان يقول ان اريد بالمطلق المقابل
للمقيد بهذا المعنى لم يخرج من شياع صدق على مثل زيد وعمرو
وغيرهما من الاعلام الشخصية وان اريد به المعنى المذكور اولا
لم يحسن التقابل لصدقهما على مثل رقبة مؤمنة كما مر ويمكن
ان يجاب بان المراد به الباقي على شيوعه فليتامل فاما
ان يختلف حكمهما المراد بالحكم هو المسند دون الحكم الشرعي

والاصطلاح الشايع في المقيد

والنية والطلاق الحكم عليه شايع بوجه من الوجوه اتفاقا
اي لا بوجه البيان ولا بوجه النسخ وادعى اكثر الاصوليين الاتفاق
عليه ونقل الشهيد الثاني في قواعده خلافا عند اتحاد
الموجب وهو الحدث الآتي مثل المقيد المراد به ما
اختلف فيه الحكمان بان يكون حكم المط امرا وايجابا وحكم المقيد
ولتوقف حكم المطلق على حكم المقيد فيحمل المطلق على المقيد
لكن لا على منطوقه بل على مفهومه نحو ان ظاهرت
فاعتق رقبة كافرة فانه يجب ان يقيد الرقبة بعدم
الكفر لان اعتاقها يتوقف على ملكيتها وملكيتها يتوقف
على عدم كفرها فاعتاقها يتوقف على عدم كونها فانه
يقيد المطلق بنفي الكفر انما قال بنفي الكفر ولم
يقل بالايمان للاشارة الى ان معنى حمل المطلق على المقيد تقييده
بذلك المقيد حسب ما يقتضيه المقام اثباتا ونفيا فاندفع
ما قيل من ان المقيد هو الكفر والمطلق لم يقيد به بل بنقيضه وهو
الايمان

ونسبه الشيخ بهاء الملة والدين نور الله مرقده الى
كثرات محيه ولهذا احملوا اليد في
التيمم على اخر المرفق لتقييدها به
في الوضوء مع ان الحكم مختلف

ولا تملكن رقبتهم

الايمان وان كان الظهار والملك حكمين الاولى ان يقول
وان كان الاعتاق والملك حكمين لان الحكم هو الاعتاق و
الظهار موجب له وربما يدفع ذلك بحذف المضاف
اي حكم الظهار او يختلف لا تفاوت في صورة اختلاف
الموجب بين ان يكون الحكمان مثبتين او منفيين او مختلفين
ولذلك اعرض ذكر هذا التفصيل كما اعرض عن ذكر المختلفين
في صورة اتحاده فيحمل المطلق على المقيد اجماعا
يعني يعمل بالمقيد ويؤثر في المط تقييده فلا يرد ان الحمل هو البيان
ولا يصح دعوى الاجماع عليه لان القول بالنسخ كما ذكره معروف
وهذا الاجماع نقله العلامه في النهايه واشار اليه الآمدي
وربما يعطي كلام بعضهم ان هنا قايلا بالعكس وهو ان المقيد يحمل على المطلق
يحمل المقيد على الاولوية والحق ان هذا القول لم يعرف انتسابه الى احد
على انه لو عرف كان شاذا نادرا مخالفا للاجماع فان قلت ينبغي
ان المطلق بمنزلة العام في افادة الشمول الا ان شمول المط

المقيد رر

بطريق التبادل وشمول العام بطريق التناول وان المطلق بمنزلة [الخاص]
وقد صرحوا بان العام والخاص اذا كانا مثبتين يعمل بهما لعدم
التعارض بينهما فوجب لئن يكون المطلق والمقيد مثلهما والا فما الفرق
بينهما قلت اولا الاجماع فارق وثانيا ان مدلول المطلق فرد من الافراد
لا بعينه ومدلول المقيد فرد معين فصار المقيد قرينة لما هو المراد بالمطلق
بخلاف العام فان مدلوله جميع الافراد لا بعضها على الاجمال ليكون
الخاص معينا له ومما يتفرع على هذا الاصل حمل خبر ورد بثلث مسحات
مطلقة على خبر دل على المسح بثلثة احجار بارادة تعدد الالة في الاول
فلا يكفي واحد ذو جهات ومنه حمل وضع اليد في خبر التيمم وهو مطلق
على الضرب وهو مقيد اذ هو وضع مع اعتماد دون العكس كما قالوا
منهم عن بن القاصر وكونه بيانا لا نسخا اريد بكونه بيانا دلالته
على ان المراد بالمطلق عند المخاطب هو المقيد وبكونه نسخا دلالته
على رفع حكم الاطلاق المقيد للخروج عن [العهدة] المعهودة باي فرد كان لا ان
العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق لان العمل بالمطلق هو العمل

بفو

بفرد من افراده والمقيد فرد منه وقد يوجه ذلك بان المطلق هو المهية لا بشرط والمقيد
متضمن لها فالعمل يستلزم العمل بها وفيه نظر اما اولا فلان المراد بالمطلق
فرد لا بعينه دون المهية من حيث هي كما مر واما ثانيا فلان المراد بامر
المطلق وجوب ايجاد المهية وبامر المقيد وجوب ايجاد المقيد
ولا منافاة بينهما فلا يكون العمل بالمقيد موجبا للتجوز في المطلق ولا
العكس فلا يصح على هذا التوجيه الى اخره بخلاف ما اذا كان المراد بالمطلق
فردا ما لا بعينه فان الامر به صريح على ايجاب العمل باي فرد كان والالزام
فان العمل بالمقيد لصرفه عن ظاهره وجعله مجازا وهو جيد اه

قول المصنف وهو جيد

يعني ان هذا الاستدلال جيد ان لم يحتمل التجوز في المقيد بارادة انه
سنة بمعنى انه افضل افراد المطلق او بارادة الوجوب التخييري بينه [وبين]
غيره من افراد المطلق والفرق بينهما ان الافضلية ملحوظة في الاول دون الثاني
وان احتمل التجوز في المقيد على احد الوجهين على المقيد متعين
لعدم التعارض اما مع التساوي احتمال التجوز [في المطلق] واحتماله في المقيد فيشكل
الحكم بترجيح المطلق المجاز على المقيد المجاز بل يحصل التعارض بينهما فيتساقطا

ولكنه يكون مرجحا بالنسبة
التجوز في المطلق بحمله على المقيد
فان حمل المطلق ص

ويبقى المطلق سليما من المعارض فيعمل به ومحصوله ان هذا الاستدلال موقوف
على كون الامر في المقيد محمولا على الوجوب العيني وهو ممنوع لجواز حمله على الندب
مجازا بمعنى انه افضل افراد المطلق ولو سلم فحمله على العيني ممنوع لجواز حمله
على الوجوب التخييري مجازا والامر بالمطلق على التقديرين محمول
على اطلاقه وقرينة لا نعم لو ثبت ان التجوز في المطلق راجح على التجوز
في المقيد باحد الوجهين تم الاستدلال اما مع تساويهما فلا بل يبقى
المطلق على اطلاقه وقد يجاب بان حمل الامر بالمقيد على الندب مجاز
قطعا وحمل المطلق على المقيد ليس بمجاز ولهذا لو اتى بالمقيد قبل
الامر به كان ممتثلا على ان ارادة التخيير من الامر بالمقيد لا يخلو من بعد
لانه لا يدل على الافراد فضلا عن التخيير فيها وقد اشار يعني اشار
العلامة في النهاية الى اشكال التعارض بين المجازين واجاب
بانه لابد لترجيح احدهما من مرجح والمرجح للمجاز المط لان حمله على المقيد
يقتضي تيقن البراءة والخروج عن العهدة لانه ان كان مكلفا بالمقيد
فهو المامور به وان كان مكلفا بالمطلق فهو متضمن للمامور به بخلاف حمله

على اطلاقه والاتيان بفرد آخر غير المقيد فانه لا يحصل معه تيقن البراءة
لجواز ان يكون المامور به هو المقيد وقد اخذه بعضهم استدل
الحاجبي وبعض متاخري اصحابنا واتباعهم من غير تعرض للاشكال وجعلوا
ثانيا ما ذكره العلامة في الجواب عنه دليلا مستقلا على حمل المطلق
على المقيد وهو كما ترى غير سديد لان الدليل الاول لا يتم بدون ضم
الثاني والاول والاشكال عليه ويصير تخصيصه بنحو
المؤونة تخصيصا اراد بالتخصيص هنا المعنى اللغوي الشامل
للتقييد والتعبير عن التقييد بالتخصيص بالمعنى اللغوي الشامل ايماء
الى ان هو المقصر من رجوع احدهما الى الآخر فحكمه حكم التخصيص
اي حكم التقييد حكم التخصيص في كونه دفعا لا حكم النسخ في كونه رفعا واورد
عليه بان تساويهما في الاخراج لا يوجب تساويهما في الحكم لان بينهما فرقا
آخر يقتضي اختلافهما فيه لان في التقييد حكما شرعيا لم يكن ثابتا للمطلق
وهو وجوب ايمان الرقبة فلا يجوز ان يكون بيانا للمطلق فوجب
ان يكون ناسخا بالضرورة فهو حكم شرعي بعد حكم آخر وهو جواز

اعتاق الكافرة بخلاف الخاص فانه يدل على البعض بما يتناوله العام فجاز
ان يكون بيانا فلا يجوز حمله على النسخ مع جواز حمله على التخصيص الذي هو
اهون ويمكن دفعه بان الحكم الذي يدل عليه المقيد ليس وجوب الاقتصار
عليه والخاص مثله في ذلك فلا فرق بينهما من هذه الجهة فلا تفاوت
الحكم فيهما فتكما ان الخاص المتاخر فيه نظر من وجهين احدهما
انه ان اراد ان الخاص المتاخر مطلقا سواء كان قبل حضور وقت
العمل بالمقام او بعده بيان للعام لا ناسخ فهو مم لانه قد صرح سابقا
ان الخاص المتاخر عن الوقت ناسخ وان اراد ان الخاص المتاخر
عن العام قبل وقت العمل بيان له فهو مسلم لكن اللازم هو ان المقيد
المتاخر اذا وقع قبل وقت العمل بالمطلق بيان لا مطلقا وهو في المقيد
لم يقل بهذا التفصيل وثانيهما ان العام والخاص ان اعتبر مجردهما
مثبتين فالقوم كلهم يعملون بهما جميعا ولا يحملون احدهما على الآخر
وان اعتبر احدهما متخالفين فلا يصح قياس المطلق والمقيد المثبتين
عليهما وهو فرع الدلالة بيان لبطلان اللازم وتكلم تمسك

له بان المجاز خلاف الاصل كما تمسك به قطب المحققين ثلاثة وعليه
ان المجاز خير من النسخ والمراد بالدلالة الدلالة على وجه الارادة بخصوصه
كما يدل عليه قوله لكان المراد بالمطلق هو المقيد وقوله لدلالة على مقيد
خاص فلا يرد عليه ما اورده بعض الافاضل من ان انتفاء الدلالة
مم لان المطلق له دلالة على كل مقيد مندرج تحته نعم يمكن نقضه بالعام
والخاص فما هو جوابه فهو جوابنا والجواب ان المعنى المجازي
فان قلت في الحاشية الجواب المشهور بين القوم هو ان هذا لازم
لهم اذا تقدم المقدم فانهم يقولون المراد بالمطلق المقيد فيجب دلالته
عليه مجازا وايكم فانه لازم لهم في تقييد الرقبة بالسلامة مجازا فما هو
جوابكم في الصورتين فهو جوابنا ونوقش فيه بان جوابهم في الصورة
الاولى ان تقدم المقيد ربما يصلح قرينة لانتقال الذهن من المطلق
الى المقيد وهو المعني بالدلالة عند علماء الاصول والبيان وفي الثانية
انهم لا يسلمون تناول الرقبة لما يكون ناقصا في كونه رقبة وهو ما ثبت
من جنس المنفعة حتى يكون دلالتها على السليمة مجازا ولو سلم فانتقال الذهن

عن المطلق الى الكامل نماهر لاحد فيع له وانت لما تعلم ان شيا من
بجوابين لا يمكن ان يجاب به في موضع النزاع فلذلك لم نتعرض
بجواب المشهور اقول قوله فانه لازم لهم في تقييد الرقبة بسلامته مجازا
نقض اجمالي مثل الاولى تقريره انهم يقيدون الرقبة بسلامته عن العيوب مثلا
مع ان اللفظ لا دلالة عليها لانه متناول لها وللمعيبة قال بعض الافاضل
الفرق بين النقيضين ان الثاني لاهل الدليل والاول المقدمة
مثل ان يقول في كفارة الظهار لا يعتق المكاتب
لا يعتق المكاتب الكافر قال في الحاشية
المشهور ههنا التمثيل بلا يعتق مكاتبا لا يعتق كافرا وليس على ما ينبغي لانه
من تخصيص العام لا من تقييد المطلق اقول هذا احد المثال المشهور
لا المثال المذكور والتقييد بعدم الاستغراق ليصير المثال من تقييد
المطلق ويحصل التخلص عما اورده العضدي على المشهور من انه من تخصيص
العام لا من تقييد المطلق بناء على ان النكرة في سياق النفي تفيد العموم
فيتوجه عليه ما اورده سلطان المحققين اولا من انه على هذا التقرير يصير مفاد

المطلق

المطلق المنفي لا تعتق مكاتبا من المكاتبين على سبيل البدل والاجمال من غير قصد
الى الاستغراق والعموم فيكفي الامتثال عدم عتق فرد واحد من المكاتبين
فقط ويحتمل ح ان قوله لا تعتق مكاتبا كافرا بيانا لهذا الفرد المنفي فمن
اين يحصل الحكم بعدم اجزاء اعتاق المكاتب المسلم كما قالوا في حكم هذه المسئلة
سيما مع اعتبار مفهوم الصفة في قولنا لا تعتق المكاتب الكافر فانه
يدل على صحة غير الكافر فظهر مما ذكرنا ان حكم المسئلة لو لم يكن من تخصيص
العام فمحل التامل والنظر لولا الاجماع وثانيا من ان الفرار من كون
من كون اللام للاستغراق كانه لجعل المثال من تقييد المطلق
واخراجه من العموم ولا يخفى ان اللام ههنا داخلة على المنفي على تقدير كونها
للاستغراق لا يصير النفي عاما ولا يفيد الكلام عموم النفي بل نفي
العموم ويكون تحققه وصدقه بنفي فرد ما من الافراد فلا وجه لنفي
الاستغراق اقول يمكن ان يتكلف ويدفع الاول بان الاحتمال
المذكور احتمال لا يصار اليه لو وقع الاجماع على خلافه كما صرح به ولان
حمل نفي المقيد على نفي المطلق يوجب جواز العمل بهما اذ يجوز ح العمل بنفي

تخصيص

المقيد كما يجوز العمل بنفي فرد آخر للمطلق بخلاف العكس فانه لا يجوز ح
الا العمل بنفي المقيد فان قلت هذا يجري في الاثبات ايضا وهم صرحوا
بخلافه حيث حملوا المطلق على المقيد قلت لو لم يكن في الاثبات
اجماع على ما صاروا اليه لكان حكمه حكم النفي ايضا الا يرى ان المطلق والمقيد
بمنزلة العام وقد صرحوا بانهما اذا كانا مثبتين وجب العمل بهما فكان
ينبغي ان يكون حكم المطلق والمقيد اذا كانا مثبتين كذلك الا ان
الاجماع صار فارقا بينهما ثم ان حكم هذه المسئلة واللازم من العمل بنفي
المطلق على سبيل البدل هو عدم اجزاء اعتاق المكاتب عموما
على سبيل البدل لان النهي عن الاشياء على سبيل البدل يوجب عدم
الاجزاء كذلك وهذا هو المراد بقوله فلا يجزي اعتاق المكاتب اصلا
اي لا كافرا ولا غيره على سبيل البدل ولا ريب في صحة هذا التفريع ح
كيف لا وهو مثل المثال المعدول اليه في انه يفيد نفي العموم واما المفهوم
فعلى تقدير حجيته انما يعمل به عند عدم معارضته بما هو اقوى منه وهنا قد عارضه
الاجماع ويمكن دفع الثاني بان استغراق اللام يمكن اعتباره من وجهين

الصفحة

احدهما اعتباره قبل ورود النفي ح فيفيد الكلام والنفي بعد وروده عليه فيفيد الكلام
نفي العموم وثانيهما اعتباره بعد وروده فالنفي في الكلام ح قيد فيه
والاستغراق بعده فيفيد عموم النفي ولذا قالوا النفي في الكلام المقيد يرجع
تارة الى القيد وتارة الى المقيد واخرى الى المجموع ولما لم يكن
المثال المعدول اليه من باب تقييد المطلق الا باعتبار الاول
تعرض المص الى نفي ارادة اعتبار الثاني بقوله حيث لم يقصد الاستغراق
اي لم يقصد استغراق النفي وعمومه اذ المثال على تقدير قصده
من تخصيص العموم لا من تقييد المطلق فان قلت ما ذكرت من الوجهين
يجري في المثال المشهور ايضا فما الفائدة في العدول عنه قلت
اعتبار الاول لا يجري في المثال المشهور لان استغراق النكرة
الواقعة في سياق النفي لا يتصور حصوله قبل ورود النفي فالمثال
المشهور نص في التخصيص بخلاف المعدول اليه لعدم المقتضي
له لان العمل بالمطلق لا يوجب طرح المقيد ولانه لو قال اوجبت
عليكم في كفارة القتل رقبة مؤمنة وفي الظهار رقبة مطلقا

مناقضاته

اى رقبة كانت لم يكن احدهما للآخر فلا يكون تقييد احدهما مقتضيا لتقييد
الآخر وذهب كثير من مخالفينا نقل اكثر الشافعية الى حمل المطلق
فى هذا القسم يحمل على المقيد ان اقتضى القياس تقييده بان وجد علة التقييد
مشتركة بينهما كزيادة القرب فى المثال المذكور مثلا وذلك لان
القياس دليل شرعى فلو حملناه عليه لكنا عاملين بالمطلق والمقيد و
القياس ولو لم نحمل لزم ترك احدهما مع زيادة وهى ترك القياس ايضا
والاصل عدم الترك فضلا عن الزيادة وان لم يقتض القياس تقييده
لا يقيد المطلق لعدم دليل يقتضيه كالصوم فى كفارة الظهار و
كفارة اليمين فانه لما ورد فى احدهما التتابع دون الآخر ولم توجد
علة التقييد مشتركة بينهما حمل كل واحد منهما على ما ورد وهو لغو لانه
لا يلزم من عدم الحمل ترك احدهما لظهور ان كل واحد منهما معمول به
فى بابه على ما ورد وغاية ما فى الباب انه لزم عدم العمل بالقياس
ونحن نلتزمه وربما نقل نقل عن شذوذ من الشافعية انه
يحمل المطلق على المقيد مطلقا سواء تحقق بينهما جامع اولا لان كلام الشرع

واحد

واحد بعضه يفسر بعضا وهو لغو ايضا لانه ان اراد به كلامه الازلى فمع عدم ثبوته
اولا ان الكلام ليس فيه وثانيا انه يختلف تعلقاته باختلاف
المتعلقات فلا يلزم تعلقه باحد المختلفين بنحو الاطلاق تعلقه
بالآخر كذلك والا لزم ان يكون امره ونهيه باحد المختلفات امرا ونهيا
بالجميع وان اراد به العبارة الدالة عليه فلا خفاء فى كثرة واختلاف فيها فان
فيها العام والخاص والظاهر والمأول والمجمل والمبين وغيرها فلم لا يجوز
فيها الاطلاق والتقييد على انه قد اعترف بثبوتهما فى بعض الصور
المجمل ما لم يتضح دلالته المراد بحسب قرينة المقام حيث
ان الكلام فى الموضوعات بل فى المستعملات وان المجمل
ماله دلالة وهى غير واضحة فلا يصدق الحد على المهمل وان كان المفهوم
من هذه العبارة اعم منه لان انتفاء انتضاح الدلالة اعم من ان يكون
لفظية او عقلية حقيقة او مجازية لان الاجمال قد يكون فى الفعل و[illegible]
عقلية للحقيقة سواء كان معنى الحقيقى مفهوما كليا مشتركا بين تلك
المجازات كالكلى اذا اريد به واحد من افراده بعينه من غير قرينة معينة

المص

اعم من ان يكون لانتفاء الدلالة
او لانتفاء الانتضاح ثم الدلالة
وفى المجاز حيث تعدد المجازات
مع عدم قرينة معينة لاحدها
مع تعذر ارادة م

لمع تحقق الصارف عن الحقيقة او لا كما في ساير المجازات لا يق
الحد يصدق على لفظ يراد به المعنى المجازي مع عدم صارف عن الحقيقة
او لا كما في ساير المجازات للدلالة اذ دلالته على المراد غير واضحة وقد صرحوا
بانه ليس بمجمل فلا يكون الحد مانعا لانا نقول المذكور في الحد هو عدم اتضاح
الدلالة على المراد وهذا دلالته واضحة وان لم يكن على المراد فلا يصدق
عليه الحد على انه لو كان المراد نفي اتضاح الدلالة على المراد لقلنا دلالة
هذا اللفظ على المراد واضحة اذ المراد اعم من ان يكون مرادا بحسب الواقع
او بحسب قانون استعمال اللفظ في المعنى بلا نصب قرينة صارفة
عن الحقيقة تقتضي ان يكون المراد هو الحقيقة دون المجاز فيصدق على
هذا اللفظ ان دلالته واضحة على ما هو مراد بحسب القانون وان لم يكن
مرادا بحسب الواقع هذا عند من قال بانه ليس بمجمل واما من قال بانه مجمل
فلا حاجة له الى هذه التكلفات على وجه وقوعه كما
اذا صلى النبي صلى الله عليه وآله صلوة ولم يظهر وجهها من الوجوب
والندب وكما اذا قام من الركعة الثانية من غير تشهد فانه محتمل للجواز

مطلقا اي بعدم اتضاح الدلالة م

قانون الاستعمال م

والسهو

والسهو واما اللفظ المركب فالاجمال في اللفظ اما من حيث انه
مركب من الغير اي من الاجزاء او من حيث انه مركب مع الغير او لا بشرط شيء
من الحيثيتين والثالث هو الاجمال في المفرد كالمشترك فانه لا خفاء
في اجماله بعد الاستعمال وان لم يعتبر تركيبه والاول هو الاجمال في المركب
من حيث انه مركب كما في قوله تعالى وان طلقتموهن من قبل
ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون
او يعفو الذي بيده عقدة النكاح من حيث انه مردد بين الزوج
فيرجع كل المهر الى الزوجة وبين ولي الزوجة فيعود كله الى الزوج [illegible]
والثاني هو الاجمال في مرجع الضمير وفي المخصوص المجهول فانه لا يتصور
الاجمال فيهما بدون اعتبار تركيبهما مع المرجع والمجهول
فالاجمال فيهما في المفرد لكن بشرط انضمامهما مع الغير ولذا
جعلهما من اقسام الاجمال في المركب ومنه الاجمال في المجازات
المتعددة مع تعذر الحقيقة لان الاجمال فيها لا يتصور
بدون ملاحظة التركيب اذ لا يمكن الحكم بتعذر الحقيقة بدونه وانما

فانه لا اجمال في العفو ولا في الذي ولا في النكاح بل انما في مجموع الذي بيده عقدة النكاح م

اعتبر بالتساوي المجازات لانه اذا كان احدهما راجحا دل اللفظ عليه
دلالة ظاهرة وذلك الرجحان يكون اما لان البعض اقرب الى
الحقيقة من بعضه او لانه اظهر عرفا كقوله حرمت عليكم الميتة
اي اكلها فان تقديره اظهر من تقدير البيع او شرب الالبان
او نحوهما او نحو ذلك كالمخصوص بمجهول سواء كان
التخصيص بمتصل كما ذكره او بمنفصل كقولك هذا العام مخصوص
فلا اجمال لان دلالته واضحة وان لم يكن على المعنى
المراد منا وقد مر تحقيقه الى الاشاجع الاشاجع جمع الاشجع بفتح
الهمزة او كسرها وهو الاصبع الذي يتصل بعقب ظاهر الكف
والى الزند الزند موصل طرف الذراع في الكف
وليس بحرج توضيح لكون اليد مشتركا لفظيا بين
كل العضو وكل جزء مذكور منه اذ لو اختصت بالكل تفاوت
في عدم الاطلاق على الابعاض واللازم باطل قطع يده قد يجاب
بان القطع هنا بمعنى الابانة والتجوز انما وقع في اليد لا في ذلك

البعض

البعض البيان موقوف على ضميمة القرينة والقرينة على الاطلاقات
المذكورة هي الغاية فان ذلك بمجرده لا يقتضي الاجمال
يعني ان مجرد كون استعمال اليد في الابعاض متعارفا من غير اثبات
ان ذلك الاستعمال حقيقة لا يقتضي الاجمال فيها مطلقا
اي عند جماعة من المجمل مطلقا نحو القول المذكور سواء كان المنع شرعيا
او لا او سواء كان لغويا ذا حكم واحد او لا لنا انه ان ثبت كونه
حقيقة شرعية يعني ان ثبت كون لفظ الصلوة والصوم
والنكاح حقيقة شرعية في الصحيح منها دون الفاسد كان معناه
لا صلوة صحيحة ولا صوم صحيحا ولا نكاح صحيحا الا كذا او كان والا على
ان الفاتحة جزء والبيت والاية شرط لتحقق الحقيقة الشرعية ونفي
المسمى هو الحقيقة الشرعية ممكن باعتبار انتفاء الجزء او الشرط
وقد اخبر الشارع به فتعين للارادة لان الاصل ان يحمل كلام الشارع
على حقيقته بلا مانع ولا اجمال ولا يجوز حمله على نفي الصحة لانه ينافي
الغرض المذكور وهو كون هذه الالفاظ حقيقة شرعية في الصحيح

كان متعينا ايضا اى كان نفى الحقيقة العرفية يعنى نفى الغاية
متعينا ايضا كما ان نفى الحقيقة الشرعية كان متعينا فى الفرض
المذكور لوجوب حمل الكلام على الامر المتعارف ولو فرض
انتفائهما ايضا اى لو فرض انتفاء الحقيقة العرفية والشرعية كليهما
او كان نفى الحقيقة غير مقصود لتحققها فلا بد من اضمار ليضاف
النفى اليه حذرا من اهمال اللفظ وكل واحد من نفى الصحة ونفى
الكمال يصلح لذلك ولكن الاول اقرب الى نفى الحقيقة
لمشاركتهما فى عدم الجدوى راسا وفى عدم جميع الصفات
بخلاف نفى الكمال فانه ليس بهذه المثابة فكان اقرب
المجازين الى الحقيقة اولى من ارتكاب البعيد منهما فلا اجمال واعترض
بان المجاز تابع للدلالة على الحقيقة فاذا انتفت انتفى المجاز
ايضا لوجوب انتفاء الفرع عند انتفاء الاصل الجواب
ان المنفى هو الارادة دون الدلالة والفرق بينهما ظاهر
لا يقال هذا اثبات اللغة بالترجيح اى بهذا
المذكور

المذكور من اثبات اولوية وهو باطل بعض الاحتمالات والحكم بان اللفظ
مستعمل فيه اثبات اللغة بالترجيح الذى هو بيان الاولوية وهو باطل
لانكم معتمد فى اللغويات وقلتم طريقها النقل فقط ولا ليس منه
اى ليس هذا الذى ذكرنا من اثبات اللغة بالترجيح اذ ما قلنا اللفظ
موضوع لكذا لاجل الاولوية بل قلنا احد المجازات مرجح على غيره
بكثرة تعارفه او قربه الى الحقيقة دون ذلك الغير وهذا جائز بالاتفاق
لكونه قاعدة ممهدة عند جميع ارباب الاصول قال قطب المحققين
لا ينبغى ان يحمل التعارف على تعارف الشرع او اللغة اذ التقدير
انتفاء العرفين بل ينبغى ان يحمل على عرف الاصوليين واورد عليه بعض
الافاضل ان فى ذلك كلام يأباه التأمل فان كلام الشارع لا يرد على
ما هو مصطلح قوم نشأوا بعده بل الجواب ان المراد تعارف
الاستعمال المجازى لمثل هذا الكلام وهو لا ينافى انتفاء العرفين
ولذلك يقال هو كالعدم يريدان بين وجه المشابهة
التى هى العلاقة المصححة للمجاز لنظهر ان ذلك ليس من باب اثبات اللغة

بالترجيح بل من باب المجازات المعتبرة عند اطلاق اهل اللغة

احتج الاولون بان عرف المتشرعة في مثله مما نفي

فيه الفعل صريحا مختلف فيفهم منه نفي الصحة تارة لا صلوة

صحيحة ويفهم منه نفي الكمال اخرى اي لا صلوة كاملة الا بكذا فكان

اللفظ متساويا فيهما مترددا بينهما ولزم الاجمال والجواب

ان اختلاف عرفهم وفهمهم مم ولو سلم فانما هو باعتبار اختلاف فهم

في انه هل هو ظ عندهما لا مجمل الا انه ظ عند كل طائفة في شي ولو

تنزلنا الى تسليم تردده بينهما فنحن على السواء ثم

فيه نظر لان تسليم التردد يستلزم تسليم المساواة اذ لا تردد مع رجحان

احدهما فمنع المساواة بعده من قبيل منع اللازم مع تسليم الملزوم وهو غير

معقول اللهم الا ان يكون عدم التردد مستندا بان كل واحدة

من الطائفتين لا يجوز حمل اللفظ على ما ذهب اليه الاخرى اصلا

فتسليمه باعتبار تجويز كل منهما حمله على ما ذهب اليه الاخرى

في الجملة ح يتوجه منع مساواتهما الا ان هذا مع كونه تكلفا

في الصحة او في الكمال فذهب طائفة الى الاول وذهب طائفة الى الثاني فلفظ لا صلوة مثلا ... بحسب ما هو الظ عنده ولا تردد له ظ عندهما

بلغ

نيابقي

قوله ظ في الصحة او في الكمال والمناسب ح ان يقول نحن ظ

والجواب ظ مما قدمنا اي في الجواب عن حجة الاولين

تقريره انا لا نم ان الحكمين عند جميع بل الحكم عند كل طائفة فلا اجمال

عندهما ولو سلم فكون الاحتمالين متساويين مم بل نفي الاجزاء

اقرب الى الحقيقة لان فعل الذي ليس بصحيح اقرب الى المعدوم

من الفعل الصحيح الذي ليس بكامل وحمل اللفظ على اقرب المجازات

اولى في التحريم المضاف الى الاعيان المقصود من ذلك

ان كان صفة للفعل فذلك اشارة الى المذكور من الاعيان

وان كان صفة لتحريم الفعل فذلك اشارة الى التحريم المضاف

الى الاعيان ولا يخفى ان المقصود من العين قد يكون افعالا كثيرة

واما المقدر واحد لا بعينه بناء على ان ما يقدر للضرورة يقدر بقدرها

فيلزم الاجمال وتخصيص كلام المص باعداد هذه الصورة واما ان يقدر

الجميع حذرا عن الترجيح بلا مرجح كما قالوا في لام الحقيقة في المقام الخطابي

فلا اجمال والاصح هو الثاني لئلا يلزم فوات المقصود ويمكن حمل

وذا اول ... الصنف ... وانا اعنا ... الى الفعل ... انما هو ... في المقام

المقص

كلام المص على هذا ايضا بان يريد بالفعل المقتضى اعم من الواحد والاكثر
بمثال الواحد اقتصارا على اقل المراتب فاذا قيل حرم عليكم
نشر لما لف اولا على سبيل التفصيل وذلك في قوله فهم لكن
بعد النشر لذلك اللف المفصل على سبيل الاجمال وهذا النوع
من اللف وهو ان يذكر متعدد على الاجمال فيقع النشر بين
لفين احدهما مفصل والآخر مجمل لطيف مسلكه غريب منهجه كما
تقول ضربت زيدا واعطيت عمروا وخرجت من بلد
كذا للتاديب والاكرام ومخافة الشر فعلت ذلك اي
ذلك المذكور من الضرب والاعطاء والخروج فهم ذلك
سابقا الى الفهم عرفا اشار الى ان مثل ذلك وان كان
مجازا في اللغة حقيقة في العرف حتى انهم يفهمون هذا المعنى
من غير تقدير الفعل في نظم الكلام ولو تنزلنا عن كونه حقيقة
عرفية يوجب حمل اللفظ عليه ايضا لانه راجح على غيره من المجازات
ولا يمكن اضمار الجميع تفصيله انه اما ان يقدر جميع ما يمكن

علا مر

على التفصيل ثم يذكر اجمالا ويؤتى بعده بذكر ذلك المتعدد مه

تعلقه

تعلقه بالعين من الافعال والتصرفات او لا يقدر شيء منها او يقدر
بعض معين او غير معين والثلثة الاول باطلة فتعين الرابع وهو
الاجمال اما بطلان الاول فلانه افراط وتجاوز عن الحد لان التقدير
لضرورة تصحيح اللفظ يقدر بقدرها واما بطلان الثاني فلانه يلزم
اجمال اللفظ فهو غير مناسب لكلام الحكيم هذا اذا لم يرد تعلق التحريم
بالفعل اثم واما اذا اريد تعلقه به لكن لا باعتبار تقدير في نظم الكلام
بل باعتبار انه اطلق العين عليه من باب اطلاق المحل على الحال كما
ذهب اليه بعض الحنفية فيعود الكلام الى هذا الاطلاق ويجري
فيه الاحتمالات الاربعة المذكورة والكل باطل غير الاخير واما
الثالث فلعدم دليل على خصوصية شيء منها فيلزم الترجيح بلا
مرجح والقايل ان يقول كما ان في الاول محذور التجاوز عن قدر
الضرورة كذلك في الرابع محذور الاجمال فلا معنى لترجيح
الرابع على الاول لا يقال اضمار البعض لا يفضي الى التعطيل ولا نه اللفظ
مطلقا لامكان معرفة تعيين مدلوله بدليل آخر فاما محذور الاجمال

اضمار الجميع فلازم مطلقا والتزام المحذور الدايم اقبح من التزام المحذور
لا يدوم لانا نقول ذلك معارض بان اضمار الجميع اولى من اضمار
البعض لان الاضمار في اللغة اكثر من الاجمال كما صرح به الآمدي
واعلم ان النزاع انما هو فيما اذا كان الفعل الصالح للتقدير
متعددا واما اذا كان واحدا كما في قوله تعالى واسئل القرية
فلا اجمال اتفاقا كما صرح به افاضل الشراح وينقسم
كالمجمل اي ينقسم المبين بالكسر كالمجمل الى الاقسام المذكورة
وعود الضمير الى المبين بالفتح ينافي الامثلة المذكورة لكن
قال بعض المحققين تشبيه المبين بالكسر بالمجمل غير ملائم بل هو تشبيه
المبين بالفتح به والبيان بالمفرد لم يذكره احد من الاصوليين
اقول انت تعلم ان غير ملائم اذ المتغايران اذا اشتركا في
صح تشبيه احدهما بالآخر وان لم يذكروه صريحا مندرج في البيان
بالقول الذي ذكروه لان القول اعم من ان يكون مفردا او مركبا
على ان ذلك احتمال عقلي اذ يجوز ان يكون المفرد مختصا باحد

والملائم مه

معنى

معنى انه مشترك فيبين ذلك المشترك بذلك المفرد ولا فساد فيه على
الاصح وهو الاصح لان مشاهدة افعاله عليه السلام من الصلوة و
الحج وغيرهما ادل على معرفة تفاصيلها من الاخبار عنها بالقول ولهذا
قيل ليس الخبر كالمعاينة واذا كان الفعل ادل كان البيان به اولى
ولانه واقع فهو جائز اما الوقوع فلما سيجئ من بيان الصلوة
والحج بالفعل ولبعض الناس خلاف في الفعل
ضعيف قالوا الطول من القول بالفعل فلو بين به لزم تاخير
البيان مع امكان تعجيله وهو باطل والجواب لا نسلم ان الفعل اطول
من القول بل قد يعكس كما ترى في فعل الركعتين وبيان ما فيهما
بالقول من الافعال والاذكار والحركات والشرائط فان ما يقع
فيه الثاني من الزمان اكثر مما يقع فيه الاول بكثير ولئن سلم فلا
نسلم انه يلزم تاخير البيان مطلقا لان التاخير انما يتحقق اذا لم يشرع عقيب
الامكان وهنا قد شرع فيه وانما الفعل هو الذي يستدعي
زمانا ومثله لا يسمى تاخيرا ولئن سلم ان التاخير انما يلزم لو لم يكن بخروج اجزاء

الفعل مه

الفعل يصلح ان يكون بيانا لكل جزء من اجزاء المجمل واما اذا اصلح فلا لان
الفعل
ما يكون متاخرا من الاجزاء يكون للشروع في بيان الجزء الاخر
ولئن سلم فالتاخير لا لغرض لا يجوز واما معه كما فيما نحن فيه وهو
سلوك اقوى الطريقين فهو جائز على ان تاخير البيان انما يمتنع
عن وقت الحاجة وهذا لم يتاخر عنه فيجوز في اظهر الوجهين
قال رحمه الله والوجه الآخر انها ليست بيانا للاولى وانما
هي ابتداء التكليف حيث تفننوا وسالوا وقد بالغ السيد
المرتضى ره في الاحتجاج على انها بيان واطال القول في ذلك
فهو كقوله صلوا كما رايتموني اصلي اه ان قلت بم
عرفت ذلك بانهما لم يشتملا على تعريف شيء من الصلوة
والحج على انهما يحتاجان الى البيان لتحقق الاجمال فيهما ولم
يقع بعدهما قول يبينهما فبيانهما انما هو بالفعل وبذلك صرح
ثم المط لا خلاف بين اهل العدل في عدم
جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة وجه وراء

الاجماع

عرفت ان البيان لهم فعله وقوله
خذ من العوائين كما بينه الشيخ
قلت ص

الاجماع على ان التاخير عن وقت الحاجة تكليف بما لا يطاق اذ هو في ذلك
الوقت مكلف بالاتيان بالمراد مع انه غير عالم به وهو مح والعموم
لو كان باقيا على اصل اللغة اه قد عرفت في المطلب الثالث
ان السيد ذهب الى انه ليس في اللغة صيغة تدل على العموم وحده
بحيث لو اطلقت على غيره كانت مجازا بل كل ما يدعى فيه العموم
من الالفاظ فهو عنده مشترك في اللغة بينه وبين الخصوص لكنه نقل في عرف
الشرع الى العموم اذا عرفت هذا فنقول مقصوده هنا ان ما يدعى فيه
العموم لو كان باقيا على اصل اللغة في ان ما هو ظاهر اي عند اهل اللغة
او في الشرع او في بادي الراي محتمل لاحتمال الخصوص لكونه مشتركا
بينهما جاز تاخير بيانه لانه في حكم المجمل واذا انتقل في عرف الشرع
الى وجوب الاستغراق فلا يجوز تاخير بيانه ومحصله ان لفظ
العام لو كان مستعملا في اللغة جاز التاخير ولو كان مستعملا
في الشرع لم يجز بعد انعام النظر من المعم فيما افاده وبالغ
والمراد هنا اعطاء النظر حقه ان الاجماع من الكل واقع

قال ره نقل الاجماع كك ايضا من العامة الغزالي في المستصفى
وادعى وجوب تاخير الناسخ فضلا على حسنه مع ما فيه
من البعد اه يعني يرد على العلامة في الحكم بوجوب اقتران
بيان المنسوخ امور الاول انه مستبعد الثاني انه مخالف لما هو معروف
بينهم من اشتراط تاخيره والعدول عن المعروف الى المستبعد
مستبعد الثالث انه مخالف للحكم نفسه ايضا لانه جعل تاخير بيان
المنسوخ شرطا لتحقق النسخ فهذا الحكم اما غفلة منه او عدول عن
اشتراط التاخير وكلاهما بعيد واما ما يوهمه ظ عبارة
السيد دفع لما يمكن ان يتوهم ان المخالفة بين العلامة والسيد
بين امرين اخرين من غير جهة النسخ فلا يصح قولك ولا يكاد يظهر لكم
اثر وتقرير الدفع ان كلام السيد في الاحتجاج مشعر بالموافقة في
كلا الوجهين يعني انه عمم المنع لكل حالة ظ واكتفى لبيان الاجمال
هو القول الاول وهو جواز تاخير البيان اجمالا او تفصيلا
في المجمل والظ الى وقت الحاجة كعزم المكلف وتوطين

النفس

النفس اولا وعليه الغزالي بان شبهة هذا يتصور في خطاب العربي بالزنجية
مع انكم لا تجوزونه بيان ذلك ان المخاطب وان لم يفهم شيئا
يعلم ان خطاب الحكم لا يكون عبثا فيستعد ويوطن نفسه كما ذ كرر
فلا فرق بين الامرين قال السيد رضي الله عنه في الذريعة والقائل
ان يفرق بينهما بان المخاطب بالمجمل يفصل بين انواع الخطاب ويضرب
وانما يلتبس عليه تفصيل ما يتعلق الامر بخلاف الخطاب بالزنجية
فانه لا يفصل المخاطب بين كونه امرا او نهيا او خبرا او استفهاما
او عرضا او تمنيا او تشبيها او قذفا او مدحا او ذما فاندفع ما ظنه من الاستعداد
والتوطين وايضا فتاخير العلم اه فيه شيء وهو ان الحكم انما
يجعل العلم بالفعل ذاتا وصفة شرطا لصحة التكليف وتحقق
في صورة تاخير الاقدار واعتباره لا يوجب اعتبار الاقدار الا
اذا كان اعتباره لاجل حصول القدرة عليه حين الخطاب وليس
كك لفظ موضوع لحقيقة اراد بها الحقيقة الشرعية
لان لفظ العام عنده حقيقة شرعيا لا لغة لان المخاطب في العموم م

بالمجمل لا يريد به الا ما هو حقيقة فيه هذا ظ في نحو المشترك
واما في المتواطي فلا الا ان يق هو مستعمل في معناه الاصلي والخصوصية
مستفادة من القرينة الثالث ان جواز التاخير يعني ان
جواز التاخير يقتضي ان يكون المتكلم قد دل على شي بلفظ لا يصح قصد
ذلك الشي بذلك اللفظ لان لفظ العموم مع تجرده عن قرينة
الخصوص يقتضي الاستغراق فاذا خاطب مجردا عنها فان دل
على الخصوص فقد دل على ما لا يفيده وهو غير صحيح وان دل على العموم فقد
دل على ما لا يريده وهو ايض غير صحيح فان قيل انما يستقر توجيه
ان لم يدل العام المجرد قبل وقت العمل على العموم ولا على الخصوص المتكلم م
بل دل عليهما في وقت الحاجة لانه ان ذكر فيه البيان فقد دل على
الخصوص وان لم يذكر فقد دل على العموم فلا يرد شي من المحذورين
قلنا اه توضيحه حضور زمان الحاجة ليس مؤثرا في دلالة اللفظ على معناه الى م
بالضم فان دل اللفظ على العموم فيه عند تجرده عن البيان فانما
يدل لشي يرجع اليه يعني الوضع وهو متحقق قبل وقت الحاجة فالمحذور لازم

باو

ان بحاله على ان وقت الحاجة انما يعتبر اه جواب
آخر عن السؤال المذكور تقريره لو صح استقرار الدلالة عند وقت
الحاجة يصح فيما له وقت الحاجة من الخطاب التكليفي واما غيره
من الاخبار التي ليس لها وقت الحاجة لزم جواز التاخير دائما حاجة ل
وهذا يؤدي الى سقوط الاستفادة من الكلام ثم اذا تم الدليل
الثاني في هذا القسم بطل جواز التاخير مطلقا لعدم القائل بالفصل
والجواب ان الحصر ممنوع لان للاخبار ايض وقت الحاجة وهو زمان
صدور الخطاب لان المخاطب به محتاج الى فهم مدلوله ولما حصل
ان الغرض من الاخبار هو الافهام فقط ومن التكليف هو
العمل فكان وقت العمل وقت الحاجة كما كان وقت الالقاء
الخبر فالاخبار خارج عن محل النزاع لانه لا يجوز تاخير البيان
عن وقت الحاجة اتفاقا واورد بعض المحققين على قوله وهذا
يؤدي الى سقوط الاستفادة من الكلام وانما يتم اذ لو لم يحصل بانه ان اراد سقوط الاستفادة من الكلام م
الافادة ويستقر في مستقبل الاوقات كما في وقت الحاجة ٥

في التكليفات فان اراد سقوطها الى ذلك الوقت فلا فرق بين
التكليفات والاخبار في هذا الزمان فان جاز جاز في كليهما والا
فلا اقول يمكن ان يقال نحن نختار الاول ونقول اذا لم يكن للاخبار
وقت الحاجة فاي وقت فرض من الاوقات المستقبلة
يجوز التاخير فيه فيلزم سقوط الافادة وايما وحصول الافادة
والبيان في بعض الاوقات في بعض الاخبار اتفاقا غير
وجوب لا ينافيه لو كان المراد سقوط الاستفادة في جميع الا[و]قات جاز
الثالث ان الخطاب المفرق بين الادلة الثلثة بعد اشتراكها
في المقصد اثبات المط بابطال نقيضه ان مناط الاول انه يقبح
من الحكيم حمل اللفظ على المجاز بلا قرينة ومناط الثاني انه يلزم
ان يدل المتكلم على شيء بوجه غير صحيح ومناط الثالث انه يلزم
ان لا يكون العام مفيدا للمخاطب مطلقا سواء كان اريد منه
الخاص او العام لان تجويز التبيين والتخصيص يخرجه عن الافادة
وهذه المفاسد انما نشأت من تجويز تاخير البيان او مع عدمه

يحمل الكلام على عمومه عند عدم اقترانه ولا يريد شيئا منهما ولا يستفيد
في هذه الحالة شيئا اي لا خصوصا لعدم البيان ولا عموما
لتجويز ان يكون مخصوصا ويبين له في الاستقبال قال بعض
المحققين ورود هذا في المجمل مع انه قايل بجوازه فيه وكان غرضه
الالزام اي مع انكم تقولون باستفادة العموم من الفاظ
العموم قبل ورود المبين اقول فيه اولا ان هذا وما لم يذكره
المص من الجواب عن هذا الدليل واحد وثانيا ان الخصم لا يقول باستفادة
العموم قبل وقت الحاجة بل العموم والخصوص عنده متساويان
لانه يجعل وقت الحاجة بمنزلة آخر الخطاب في وجوب التوقف
الا وان ادراكه كما صرح به المص فلا يتم الالزام عليه على افتح
الوجوه املا انهم قالوا بالوقف مع اعترافهم ببطلانه بخلاف
اصحاب الوقف فانهم يقولون به ويدعون صحته واما الان قولهم
بالوقف مناف لما ذهبوا اليه من ان لفظ العموم مستغرق
بظاهره والجواب عن الاول ان الوقف الذي قالوا به هو التوقف

قبل وقت الحاجة والوقف الذي اعترفوا ببطلانه هو الوقف بعد
فلا يلزمهم القول بما اعترفوا ببطلانه الثاني انهم يقولون لفظ العموم
مستغرق بظاهره في وقت الحاجة عند عدم المخصص لا قبله
فلا منافاة وتقريره ان من شرط المنسوخ اه يعني
من شرط المنسوخ ان لا يقترن به ما يدل على الغاية والا لقد كان ظ
موقتا لا منسوخا وهو ح ظ في الدوام وبعد ورود الناسخ يعلم ان
المراد خلاف ذلك الظ فقد استعمل اللفظ في خلاف ظاهره
من غير بيان فما هو جوابكم فهو جوابنا فرارا عن هذا المحذور
وهو انه فر عن محذور النقض بجعل المنسوخ من قبيل ما نحن فيه في وجوب
اقتران البيان به لكن يرد عليه محذور آخر وهو ان هذا مناف لما
جعله في باب النسخ شرطا لتحققه من وجوب تاخير بيانه وبالجملة
الا تهافت ادعى الاجماع على خلاف هذا المقام
يعني ان السيد ادعى الاجماع على انه لا يجب اقتران بيان النسخ به
وجعل تاخير بيانه نقضا على المانع من تاخير بيان المجمل وقد عقد
ان

ان شمول النقض يتوجه على مذهب من منع مانع تاخير بيان المجمل الظاهر ثم
كما استعرفوه وارادوا بذلك غاية معينة فيه نظر لان هذا الكلام
صريح في ان الحكم في المنسوخ مقيد بغاية في حال الخطاب فيرد عليه ان الحكم
بخلاف ذلك الحكم فيما بعد تلك الغاية لا يكون نسخا له بل هو تخصيص
وهذا مذهب من انكر النسخ كابي مسلم الاصفهاني اللهم الا ان يقت
المغيا في علم الله تعالى ليس في مثل المغيا في اللفظ والاصحاب يجعلون
الاول نسخا والثاني تخصيصا كما صرح به صاحب النقود فيه بعد شيء
يظهر بالرجوع الى ما ذكرناه آنفا فان قالوا لا حاجة اه يعني ان
المكلف به في المنسوخ معلوم بنفس الخطاب ذاتا وصفة والمجهول
انما هو غيره وهو ما يمكن ان يقع بعد غاية النسخ فبيان مدة النسخ
بيان لما لا يجب فعله فلا حاجة اليه في وقت الخطاب بخلاف
المجمل فان المكلف به غير معلوم بنفس الخطاب ذاتا وصفة فبيانه
بيان لما يجب فعله وتعيين لصفاته فلا يجوز تركه حين الخطاب
لانكم توجبون اه يعني انكم يعتمدون في ايجاب البيان الى

وهو نسبته الحاصل من السلب ان الخطاب م

امر يرجع الى نفس الخطاب لحسن العلم بفوايده او هو قبحه الناشي من هذه
لان الخطاب الغير المفيد قبيح لا تعتمدون فيه على امر يرجع الى ازاحة علة
المكلف في الفعل وهي تمكنه من الفعل المتوقف على البيان اذ مع عدم
المقتضي الى الكمل في ذات الفعل وصفاته لا يتمكن منه فحينئذ ان كنتم انما
تمنعون من تاخير البيان لامر يرجع الى العلة والتمكن من الفعل
الخ مع كون هذا خلاف معتمدكم يرد عليكم النقض بوجه آخر وهو انكم
تجوزون ان يكون المكلف في الخطاب غير قادر ولا متمكن من الآلات
وذلك ابلغ في دفع التمكن من فقد العلم بصفة الفعل وبميزاته
المعينة له فتجويز هذا دون ذاك تحكم وان كان امتناعكم من تاخير
البيان لامر يرجع الى وجوب حسن الخطاب وطلبا ان المخاطب
لا بد ان يكون له طريق الى العلم بجميع فوايده كما هو المعتمد عندكم
فيرد ان هذه ينتقض بوجه الفعل وغايته اذ هي مقصودة من الخطاب
وغير معلومة فتجويز هذا دون ذاك تحكم ايضا ولقايل ان يقول اذا كان
بعض المراد من الخطاب معلوما كما في المنسوخ لان ثبوت الحكم بجميع الاعيان

معلوم

معلوم وثبوته في بعض الازمان غير معلوم لا يجب اقتران البيان لحصول به
العلم ببعض الفوايد قطعا واما اذا لم يكن شيء من المراد معلوما كما
في نحن فيه فوجب اقتران البيان لئلا يصير الخطاب قبيحا من جميع الوجوه
فان قلت الخطاب بالمجمل ايضا دال على بعض الوجوه الفوايد دون
بعض كما صرح به الناقض قلت نعم لكن الفرق ليس في مجرد الدلالة بل في الدلالة م
على وجه الارادة ولا شك ان هذه موجودة في المنسوخ دون المجمل فان
مواضع الامتياز على نزارتها لا يكاد يخفى على
المتامل طريق تغيرها النزر مصدر نزر الشيء نزرا اذا
قل والمقصود ان مواضع الامتياز بين التقرير قليلة وذلك تضع في موضع لانك م
المجمل الواقع في تقرير السيد لفظ العام المخصوص في تقرير النقض
عليه تامل تعرف واما ثانيا فبالحل لانه منع لقول المستدل
ولا يجوز ان يخاطب الحكيم بلفظ له حقيقة وهو لا يريدها من غير ان يدل
في حال خطابه انه متجوز تحقيقه انه ان اراد عدم جواز ذلك
في وقت الحاجة فلا نزاع فيه وان اراد قبله فهو ممنوع ولما كان القايل

ان يقول منع المقدمة المثبتة بالدليل حيث قال المستدل والاشكال
فى قبح ذلك غير معقول اشار المص دفعه بقوله وما يتخيل ومحصله ان دعوى
القبح ان لم يستند الى دليل فلا يسمع وان استند اليه ولا يتصور غير
لزوم الاغراء بالجهل فهو ممنوع لان الاغراء انما يحصل حيث ينتفى
احتمال ارادة الخصوص مجازا واشتفاؤه فيما قبل وقت الحاجة
موقوف على ثبوت منع التاخير مطلقا اجمالا او تفصيلا وقد
فرضنا عدم ثبوته فالاحتمال باق فلا اغراء واورد عليه بعض
المحققين ان احتمال التجوز احتمال مرجوح فلا يدفع الاغراء بناء على
ظاهر الكلام اذ الاصل عدم المخصص ومنع الظهور مكابرة وان جوز
تاخير البيان وورود المخصص اذ الاصل عدم المخصص اذ الاصل عدم
حدوث الحادث وما ذكر من قولهم الاصل الحقيقة مخصوص بوقت
الحاجة فمما لم يقل احد نعم يمكن ان يتوقى للافساد فى هذا الاغراء لحصول
مصلحة فيها اعمل وقت الحاجة عند القائلين بجواز التاخير
بمنزلة آخر الخطاب كما يستفاد ذلك من تصفح كلامهم فكما ان العام

فى اول

فى اول الخطاب موقوف الى آخره ولا يحمل على العموم بناء على ظهوره واصالة
عدم المخصص وعدم حدوث الحادث هكذا الى وقت الحاجة
ومن هنا ظهر لك ان قوله مما لم يقل به احد يمكن دفعه بان جميع الاصوليين
قالوا العام يحمل على الحقيقة بعد تمام الكلام وهو وقت فوات القرينة
واذا جاز هذا فلم لا يجوز حمله على ظاهرهما فى وقت الحاجة نعم لو نوقش
فى وقت الحاجة بمنزلة آخر الخطاب فالبحث هذا على ان المانع
مستظهر فلم ينقل على المنع منه مطلقا اى لا فى المجمل ولا
فى العام المخصص واشتفاؤه فيما قبل وقت الحاجة
موقوف على ثبوت منع التاخير قال بعض المحققين
انتفاء مظنون مع عدم ثبوت المنع ايضا لان الاصل عدم
المخصص بعد الفراغ من الكلام والفحص قلت لكن وقت الحاجة واخر
الكلام سيان فى وجوب التوقف ولو كان مجرد النطق
باللفظ يقتضى صرفه الى الحقيقة لم يجز ذلك
اشارة الى تاخير القرينة عن وقت التلفظ بالمجاز وتعقيب الحمل

حمل

المتعدد وقد بالاستثناء العائد الى الجميع المراد بانا ما هو الآن المحدد
بطرفي الخطاب وقال بعض المحققين المستدل لم تعلل لزم مجرد
النطق باللفظ يقتضي صرفه الى الحقيقة حتى يلزم الفساد المذكور
بل المقتضي لصرفه الى الحقيقة عدم نصب القرينة على المجاز بعد الفراغ
من الكلام وقطعه وهذا غير جار فيما ذكرتم اقول قد عرفت ان
مجرد التلفظ لا يوجب صرف اللفظ الى ظاهره بل قد يجب
بل قد يجب انتظار وقت ما فكما انه يجوز الانتظار الى آخر الخطاب
كذلك يجوز الى وقت الحاجة ولا مدخل للقلة والكثرة في ذلك
ومن ادعى الفرق فعليه البيان وان يحمل السامع ان العقل *لم يعلم ر*
يدل على تخصيصه قال بعض المحققين اعطاء العقل
للمكلف فيما يستقل فيه العقل يكفي رافعا للاغراء بخلاف
موضع النزاع اقول انه ليس بمفيد لانه كما ان الاغراء هنا قبل اقامة
الدليل العقلي على التخصيص كذلك الاغراء في محل النزاع
قبل وقت الحاجة فليتأمل قلنا في موضع النزاع اه

يعني

يعني كما لا يجوز حمل العام على الحقيقة الا بعد الفحص كذلك لا يجوز حمل ما فيه التخصيص
على الحقيقة الا بعد وقت الحاجة والا فلا فرق بينهما قال بعض
المحققين الفرق بينهما انا بعد الفحص فيما نحن فيه عند السماع لم نطلع
على المخصص لعدم وجوده فيلزم الاغراء بالجهل ح بخلاف ما اذا وجد
المخصص في الواقع كما في محل النقض فانا بعد الفحص نطلع عليه فلا يلزم
الاغراء فيه ح فقد ظهر الفرق بينهما من هذه الجهة وان كانا مشتركين في عدم
لزوم الاغراء في اول الامر اقول ان الفرق موقوف على عدم جواز التوقف
في حمله على الحقيقة الى وقت الحاجة وانه اول البحث ولا فرق
في هذا الحكم بين طويل الزمان وقصيره اه على
ان زمان التاخير قد يكون اقصر من زمان طلب البيان والا حصول
فيجري مجرى مهلة النظر في ان الجهل بالمراد ضروري
لا يمكن دفعه مثل زمان مهلة النظر في كون الجهل بها ضروريا لعدم
امكان دفعه الا بالنظر بخلاف محل النزاع فان الجهل بالمراد
فيه غير ضروري لامكان دفعه بمقارنة بيانه بالخطاب وهو

بخلاف محل النزاع فان الجهل بالمراد فيه غير ضروري لامكان دفعه بمقارنة البيان وحاصل الجواب ان الزمان الذي اشرنا اليه مثل زمان محل الطلب في ان الجهل بالمراد غير ضروري لامكان دفعه بمقارنة بيانه بالخطاب اه

الذي نفيت الاشكال عن مجرى الخطاب حاله

حقيقة لم يرد المخاطب من غير دلالة ما نفيت الاشكال عن قبحه

في تقرير الحجة فقد وقعت فيما قررت عنه فان قلت

هذا الزمان مستثنى اه اي فان قلت زمان الرجوع الى

الاصول مستثنى لكونه مشغولا بمهلة النظر في عدم التمكن من معرفة

المراد فيه قلنا فان قيل مثل ذلك في محل النزاع ايضا وقيل زمان الخطاب

الى زمان الحاجة مستثنى والحاصل انه لا فرق بين الزمانين فالحكم بان احدهما

مشغول بمهلة النظر دون الآخر تحكم فان قلت قوله هذا الزمان مستثنى

نظير قول السيد فان قلت هذا الزمان الذي اشير اليه فلم لم يجب بالجواب

به السيد من الامر ليس كذلك اه ليكون القلب عليه على وفق

نظايره قلت فيه اشارة الى انه يمكن دفع ذلك القول بوجهين

احدهما ما ذكره السيد وثانيهما ما ذكر المصنف وتلميح الى كمال المناسبة

بين الزمان بحيث يستلزم دعوى الجهل الضروري في احدهما دعواه

في الآخر ايضا فان قلت تجويز الجهل في زمان قصير وهو زمان الرجوع

الى الاصول لا يوجب تجويزه في زمان طويل وهو زمان الخطاب الى وقت الحاجة

قلنا الظاهر انه لا فرق في هذا الحكم بين قصر الزمان وطوله على انه لا يمكن

ان يكون زمان التاخير اقصر من زمان الرجوع عن حال الخطاب

مطلقا اي كلما اريد به خلاف الظاهر حتى في العام قبل وقت الحاجة

من الوجوه الثلثة وهي قبح قول الحكيم افعل كذا مريدا للتهديد

واقتل زيدا مريدا للضرب الشديد ورأيت حمارا مريدا للبليد من غير

دلالة عليه فانه يقال عليه يعني يرد عليه ان الانم دلالة العرف

على عدم قبح تاخير القرينة عن وقت الخطاب في الكل

ما اريد به خلاف ظاهره نعم هي اي دلالة العرف على ذلك

في غير محل النزاع اعني المجازات المنجزة موجودة ومجرد

اشتراكهما لمحل النزاع في مفهوم التجوز لا يقتضي التسوية بينهما

في جميع الاحكام لجواز الاختلاف فيها باعتبار التنجيز وعدمه

فلا يلزم من عدم قبح التاخير فيها قبحه فيه وهي الاخبار

عن الفعل عن المهدد عليه مقارن للخطاب

الخطاب ر

هذا مبني على ان التهديد لا يكون الا منجزا وربما يؤيد ذلك تصريحهم بان
العدول عن المضارع الى الماضي في قوله تعالى لئن اشركت
ليحبطن عملك للتعريض بمن صدر عنهم الاشراك بانه قد حبطت
اعمالهم لانه لو اجري الكلام على اصله لما كان للتعريض معنى
اذ التعريض بمن لم يشرك بعد غير معقول واذا كان التهديد
الاستقبالي على سبيل التعريض غير معقول فالتهديد الصريح اولى
بذلك فان تم ذلك تم هذا الجواب والا فالجواب في الوجه
الثاني اعني الترديد المذكور جواب في هذا الوجه ايضا
والوجه الثالث اه قال بعض المحققين لا يخفى ان المستدل
لم يذكره من حيث انه محل النزاع بل ذكره نظيرا او قياسا فلا يضر منع
كونه من محل النزاع بل لابد من منع الجامع وابداء الفرق اقول المجيب
منع الجامع واظهر الفرق لان مقصوده من الوجه الثالث ليس الا منع شركة
محل النزاع في شيء من الصفات التي تصلح ان تكون جامعا فلا
يصح قياسه عليه وبيان ذلك انه من قبيل الاخبار وليس لها وقت

حاجة

وليس لها وقت حاجة بتصور التأخير اليه بل وقت حاجتها مقارن
للخطاب لان المقصود بها الافهام ح فيجب اقتران التوضيح
فيها بالخطاب اتفاقا فظهر ان علة وجوب الاقتران في الاوامر
والنهي ان لا يتأخر البيان عن وقت الحاجة يعني وقت الافهام
مفقودة في محل النزاع فظهر الفرق بينهما وليس لها وقت
حاجة بتصور التأخير اليها الظاهر ان النفي يعود
الى القيد لان للاخبار ايضا وقت حاجة هي وقت الخطاب
ويحتمل ان يعود الى المجموع يصيرها كذبا لان قولنا رأيت
حمارا ابعد من الدلالة على ارادة البليد فيفيد تعلق الرؤية
بالحمار الحقيقي وهو غير مطابق للواقع اذ الواقع تعلق الرؤية
بالبليد على ما هو التحقيق في تفسيره من عدم المطابقة
للخارج اورد عليه بعض المحققين بان هذا مشعر بانه لو فسر
الكذب بعدم المطابقة للاعتقاد لم يكن كذبا وفيه نظر
اذ المنظور في المطابقة ان كان المفهوم الظاهر من الكلام يلزم

يجزم كونه كذبا سواء اعتبر مطابقته مع الخارج او مع اعتقاد المتكلم وان كان
المنظور مراد المتكلم لم يجزم الكذب اذ اعتبر مطابقته مع ايهما كان
فما ذكره لا حاصل له فتأمل اقول هذا الايراد ولا دفع له الا ان بتكلف
ولي تجريدها ارسله خلاف الظاهر من الاخبار عن القرينة الا يصيره
كذبا على تقدير تفسيره بعدم المطابقة للاعتقاد بالنظر الى قانون
اللغة فانه يقتضي ان يكون مقصود المتكلم هو الظاهر عند انتفاء
قرينة خلافه فالمفهوم الظاهر من الكلام ح مطابق للاعتقاد
بحسب القانون اولى مقصود المص ان تجريد الاخبار عن القرينة
يصيره كذبا على التحقيق المذكور لا على تفسيره بعدم المطابقة للخارج
مع الاعتقاد وعدمها كما هو مذهب الجاحظ لان الكذب ح
مطابق للاعتقاد بحسب القانون اولى مقصود المص ان تجريد
الاخبار عن القرينة يصيره كذبا على التحقيق المذكور لا على تفسيره
بعدم المطابقة للخارج مع الاعتقاد مع الاعتقاد وعدمها
غير متحقق لاحتمال ان يكون معتقدا للمطابقة او لا يكون له اعتقاد

انه اولى مقصوده ان تجريد بعض الاخبار يصيره كذبا على التحقيق المذكور
وهو ما يجوز فيه قصد الظاهر وخلافه جميعا كما في قولنا فلان طويل النجاد وقصده
فانه اذا قصدهما المتكلم ولم يتحقق الظاهر في الخارج كان تجريده
عن القرينة مقتضيا للكذب بالنظر الى الظاهر على التحقيق المذكور على
تفسيره بعدم المطابقة للاعتقاد لانه مطابق له ومن هذا
التحقيق اي من التحقيق المذكور في الحل حيث قال وتحقيقه الخ
لا ريب انه يظهر الجواب عن الدليل الثاني لان حاصل هذا التحقيق
منع تحقق الدلالة قبل وقت الحاجة على شيء من العموم والخصوص
بل كل واحد منهما قبله محتمل والمراد انما يتحقق بعد ذكر القرينة وعدمها
وهذا بعينه هو الجواب عن الثاني لانا نقول لا دلالة قبل وقت الحاجة
بعد القرينة حتى يرددها بين العموم والخصوص ويبطل كل واحد
من شقي الترديد بل الدلالة انما هي بعده قلنا مسلم يعني
ان كون لفظ العموم مع تجرده عن القرينة مقتضيا للاستغراق
مسلم ولكن لا بد من بيان ان التجرد في اي محل يقتضيه فان جعلتم ذلك المحل

وقت الخطاب فيكون التجوز مقتضيا لرجحم لان الكذب عن ذلك وان كان
ذلك المحل ما بين الخطاب وبين وقت الحاجة فيكون التجوز
مقتضيا للاستغراق حم ولكن لا ينفعكم لان اقتضاءه للاستغراق ح
على سبيل الاحتمال لجواز ارادة الخصوص فكل واحد منهما محتمل للدلالة
على خصوص احدهما بل المخاطب يحمل على الخصوص مع ضم
القرينة التي نصبها وقت الحاجة وعلى العموم بدونها فبطل
الترديد المذكور ولما كان يحصل من الجواب ان الدلالة
قبل وقت الحاجة غير مستقرة والاستقرار انما يحصل بعد
وكان السيد اشار اليه في تقرير الحجة بقوله فان قيل انما
يستقر كونه دالا عند الحاجة واجاب عنه بان حضور زمان
الحاجة ليس بمؤثر في دلالة اللفظ تعرض المص لدفعه بقوله
لا مانع من تأثيره بمعنى انه ينقطع به تردد ان الزمان ليس
بمؤثر في استقرار الدلالة حقيقة بل المؤثر هو وجود
القرينة فيها وعدمها فيه فان الاول مؤثر في استقرار الدلالة

مؤثر في استقرار الدلالة
على الخصوص والثاني م

على العموم الا ان وجودها وعدمها لما كان في زمان الحاجة نسب التأثير
اليه مجازا كما في سائر التأثيرات ولا مانع منه وبهذا يتضح
فساد قوله وذلك قائم ادعى المستدل ان دلالة اللفظ
على العموم انما هي لامر يرجع اليه يعني الوضع وذلك متحقق قبل وقت
الحاجة فالدلالة متحققة قبله فلا اثر لوقت الحاجة في الدلالة والجواب
منع حصر سبب الدلالة في الوضع فقط بل السبب هو الوضع بشرط
عدم جواز التجوز وهذا انما يوجد بعد وقت الحاجة لا قبله فلا يحصل
الدلالة الا بعده وهو غير ضائر لان المذهب الحق لا قبله
فلا يحصل الدلالة الا بعده لانه المذهب الحق عند المص حيث
صرح غير مرة بان العام قبل وقت الحاجة لا يدل على الخصوص
ولا على العموم بل يتعين بضم القرينة وعدمه ولا فيه خروج
عن كونه موضوعا دفع لما يتوهم من ان في القول بعدم دلالة
العام على العموم خروجا عن الغرض وهو القول بكونه موضوعا
للعموم لان الوضع يستلزم الدلالة وانكار اللازم انكار للملزوم

تقرير الدفع ان الوضع لا يستلزم الدلالة دائما لجواز ان يكون لكنها لا
مشروطة بعدم احتمال التجوز فالقول بعدم الدلالة فيما قبل وقت
الحاجة لانتفاء الشرط لا يستلزم القول بعدم الوضع فان
التوقف فيما قبل الحاجة اه يريد ابدا الفرق بين التوقف
الذي جرنا اليه والتوقف الذي صار اليه اصحاب الوقف بان
توقفنا في الدلالة لا في الوضع وفيما قبل وقت الحاجة لا دائما وتوقفهم
في اصل الوضع دائما و ثانيهما الاتفاق الفرق بين
المعنيين ان الاول يتحقق من الواحد والثاني لا يتحقق الا من متعدد
وقد نقل منه كلمة على ان بين المعنى الاصطلاحي والاصلي مناسبة
لانه من قبيل النقل من السبب الى المسبب او من العام الى الخاص
من يعتبر قوله ان اريد بالموصول العموم لزم ان لا يتحقق
اجماع اصلا لان المفروض اتفاق جميع من كان من لدن بعثته
صلى الله عليه وآله الى انقراض العالم من اهل الفتاوى وان اريد
به الخصوص لزم ان يكون اتفاق ثلثة او اثنين اجماعا وهذا

ما لم ينقل عن احد وقد يجاب بان قيد في عصر مضمر والقرينة تبادر
الذهن اليه من الامة اريد بهذه الامة يخرج اجماع الامم السابقة
وهو لا يناسب مذهبنا من ان حجية الاجماع لدخول المعصوم وانه
ينعقد بين السلف ايضا لان الزمان لا يخلو من معصوم
وان اريد الامم مطلقا دخل اجماع السلف ايضا وهو لا يناسب
مذهب العامة لان دليلهم على حجيته مختص بهذه الامة والجواب
ان عدم حجية اجماعهم لا ينافي تحققه في الفتاوى فيه دلالة
على ان المقلد غير معتبر في تحقق الاجماع ومن اعتبر توافقه فهو بعيد
عن الصواب على امر متعلق بالاتفاق والاتفاق
عليه اعم من ان يكون بالقول او بالفعل او بالتقرير او بالتلفيق صرح
به المرتضى في الذريعة والامام في المحصول من الامور الدينية
سواء كان اعتقاديا او عمليا والفتاوى الشرعية اعم من الاصلية و
الفرعية فيصدق الحد على اجماع اهل الكلام والفقه كليهما وخرجت
الدينية بالفرعية ليعرف اجماع الكلام بالمعالجة فمتى

اجتمعت الامة كان داخلا في جملتها لانه سيد المؤمنين الا ان يكون
كل واحد معلوم النسب اولا وعلى التقديرين لا يحصل العلم بدخول المعصوم
قطعا اما على الاول فظ واما على الثاني فلجواز ان لا يكون الشخص مجهول
النسب اماما لانا نقول علمنا بدخوله بعد ان الروايات الكثيرة دلت
على ان الامام يجب عليه رد الامة لو اتفقوا على البدعة وابطال قول
المبطلين واخراج ما ادخل في الدين فاذا لم يظهر خلافهم علمنا ان اتفاقهم المبطلين د
حق وانه راض فنقل الاجماع على رضائه على التقديرين ومن هنا ظهر لك
ان تحقق الاجماع لا يتوقف على وجود مجهول النسب ولا خروج معلوم
النسب يقدح في تحققه فليتامل اذا علم الامام بعينه
لان فائدة الاجماع هي العلم بقول المعصوم فاذا علمنا قوله بالمشافهة
انتفت فائدته نقطع بخبر واحد عنهم فيه نظر لانا نقطع بخروج
عنهم شخص لا قولا فكذا اذا اتفق جميع المجتهدين على خطأ
كان الواجب عليه اظهار الحق فاذا لم يظهر وجب ان يكون
المتفق عليه حقا ... راجع الى التقرير والتقرير انما يكون حجة فان قلت م

اذا لم يكن

اذا لم يكن هناك مانع من الانكار ولعل خوف المخالفين مانع منه قلت هذا
مشترك الالزام لان عدم مخالفة قولا يجوز ان يكون لخوف المخالفين
الا ترى ان كثيرا من الروايات ورد للتقية فالقول بحجية احدهما
دون الاخر تحكم وبالجملة الفرق بين معلومي النسب وغيرهم
تحكم ولا بد لمدعيه من بيانه ومما يؤيد ما ذكرنا ان الحكم بان المجتهدين المجتهد د
لو كانوا خمسين رجلا واتفقوا على امر وكان كل واحد معلوم النسب
لم يكن قولهم حجة للعلم بعدم دخول المعصوم ولو وافقهم رجل اخر
غير معلوم النسب يصير حجة لانه امام مع جواز ان يكون غيره ولا نعلم
نسبه اذ كثير من الناس لا نعلم نسبه وهو ليس باما مجرد
دعوى ومحض مكابرة يشهد به الذوق السليم من غير حاجة
الى اشتراط اتفاق جميع المجتهدين يستفاد من هذا
الكلام ان المجتهدين لو صاروا فرقتين في احدهما مجهول
النسب دون الاخر كان قول الاولى حجة لدخول المعصوم
دون الثانية وفيه انه ان علم دخول قول المعصوم للعلم بعينه فهو

خارج عن محل النزاع وان علم ان ذلك من اجل جهالة الى ان فقد
عرفت ان جهالة النسب لا تفيد وانت بعد ما احطت خبرا
بما ذكرنا علمت لزم المعصوم راض بقول احدهما وان لم نعلمها
بعينها لانه كما يجب عليه رد الجميع لو اتفقوا على خلاف الحق مع خطأ مبين كذلك يجب عليه ردهم لو اتفقوا اه فمتى لم يرد
علمنا ان قول احدهما حق فهذا المركب يدل على دخول قوله في احدهما
من غير تعيين فليتامل ولا دليل على الحجية مفيد
النظر ان النفي يعود الى القيد فيفهم وجود الدليل في الجملة وهو ان
اتفاق جماعة من العلماء العظام على حكم بمجرد تواطوء من غير دليل
عليه مستبعد جدا فيحصل بذلك ظن على وجوده ولكن الكلام
في ان مثل هذا الظن هل هو معتبر ام لا فما اعتذر عنهم
الشهيد ره اعتذر باربعة اوجه الاول انه اطلق لفظ
الاجماع على المشهور مجازا باعتبار انه حجة لحصول الظن
بناء على ان عدالتهم يمنع من الافتاء بغير دليل الثاني انه اطلق
لفظ الاجماع على قول جماعة لعدم العلم بالمخالف والنظر ان

هذا الاطلاق ايضا مجازي لانه لا بد في الاطلاق الحقيقي من العلم بعدم المخالف ولا
يكفي عدم العلم بالمخالف الثالث تاويل الخلاف على وجه يمكن
مجامعته لدعوى الاجماع والنظر ان اطلاق الاجماع هنا حقيقي
والا لما حاجة الى التاويل الرابع ان يراد بالاجماع الاجماع على روايته
في كتبهم منسوبا الى الائمة عليهم السلام وهذا وان كان باتفاق الكل الا
ان المتفق عليه ليس من الامور الدينية فالنظر ان هذا الاطلاق ايضا
مجازي والمصنف دفع الاول تارة بانه لا يدفع المناقشة وهي العدول
عن الحقيقة بلا قرينة ولك ان تقول قول المخالف في نفسه واهي
بان صحة التجوز يتوقف على حجيته ولا دليل عليها كما ستذكره ولك
ان تقول صحة التجوز يتوقف على وجود دليل ولو كان ظنيا وما ستذكره
انما يدل على انتفاء دليل قطعي ودفع الثاني بان عدم الظفر
بالمخالف عند دعوى الاجماع اوضح حالا في الفساد من ان
يبين لان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ولك ان تقول
انما يصح هذا الفساد لو كان الاطلاق حقيقيا واما اذا كان

مجازيا فلا دفع الثالث بان تاويل المخالف لا يمشي في كثير من المواضع

ولم يتعرض لدفع الرابع لانه بعيد جدا في زماننا او ما شاهدناه

لا يجوز ان يتعلق الظرف بحصول الاجماع والا لصار المعنى هكذا

حصول الاجماع في زماننا يمتنع الاطلاع عليه الا من جهة النقل

وهذا فاسد لانه اذا امتنع الاطلاع بدون النقل امتنع معه ايضا

اذ النقل يتوقف على صحة وجوده ابتداء بل يتعلق بالاطلاع والمعنى

يمتنع الاطلاع في زماننا على حصول الاجماع مطلقا الا من جهة النقل

ولا خفاء في صحته اذ المستثنى منه مفهوم كلي غير مقصود منه شيء

من افراده بخصوصه فلا يرد انه ان كان المراد بالاجماع الحاصل

من العصر السابق فلا فائدة في هذا الكلام لظهور ان الاطلاع

على ما في العصر السابق لا يمكن الا بالنقل وان كان المراد به الاجماع

الحاصل في عصرنا فلا يستقيم لما مر لا الانصاف انه لا طريق

الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة

اراد بهذه المعرفة الابتدائية بقرينة قوله حيث كان

المومنون

المومنون قليلين يمكن معرفتهم باسمهم على التفصيل والمقصود ان معرفة

حصول الاجماع ابتداء اي لا بواسطة النقل انما توجد في زمان الصحابة لا في زماننا

والعلامة لما حمل المعرفة على الاطلاق وزعم ان المقصود تخصيصها مطلقا سواء

كانت ابتدائية او نقلية بعصر الصحابة اورد عليه بان المعرفة النقلية

توجد في زماننا ايضا كما يشعر به قوله ونعلم اتفاق الامة على وجدانيا

حصل بالتسامع وتظافر الاخبار ومناط جواب المصنف تخصيص المعرفة

بالمعرفة الابتدائية وتوضيحه ان هذا الاعتراض غير وارد على ذلك

القائل لان ظاهر كلامه ان الموقوف على الاجماع والعلم به ابتداء من غير

جهة النقل غير ممكن عادة لا مطلقا وكلام العلامة انما يدل على

حصول العلم به في عصرنا بطريق النقل لا ابتداء فلا ينافي ما ذكره

ذلك القائل فاندفع بهذا التقرير ما اورده بعض المحققين

من ان هذا الجواب مشعر بان الوقوف على الاجماع الحاصل في زمن

الصحابة ايضا ابتداء من غير جهة النقل غير ممكن لاشعاره بان مناط

كلام ذلك القائل ان الاطلاع الابتدائي غير ممكن ثم قال ولا يخفى

تخصيصها

ان ذلك مع انه خلاف الظاهر من كلام القايل غير صحيح في نفسه لا بد انتهاوه
الى مبدأ يحصل ابتداء فاذا كان العلم الابتدائي غير ممكن مطلقا لا يتصور
العلم من جهة النقل ايضا وانت تعلم ان المناسب لمن يقول ولا يخفى
ان ذلك مع انه غير مستفاد من كلام القايل غير صحيح في نفسه
اذا افتى جماعة قطعا والتفصيل هنا الخ من قوة وهو ان
الجماعة اما ان يكون اشخاصهم معلومة اولا فعلى الاول اما ان يتحقق علمهم
بالاتفاق اولا وعلى التقديرين اما ان يكون فيهم مجهول النسب اولا
فهذه احتمالات خمسة وعلى كل واحد من هذه الاحتمالات اما ان يتحقق
في اهل الفتوى جماعة النسب اولا فهذه عشرة بعضها اجماع حقيقي
في اهل الفتوى بعضها اجماع سكوتي فيجري عليها احكامها وبعضها
لا هذا ولا ذاك وهو محل النزاع وهل هو حجة مع عدم
متمسك ظاهر انما فرض عدمه لانه لو وجد فهو حجة بالاتفاق
وليس الخطأ بمأمون على الظنون هذا حق ولكن الظاهر توافق
جمع من العلماء العظام على الخطأ بعيد فيحصل الظن بان مستندهم
حتى اللهم

حتى اللهم الا ان يقال لا دليل لنا على ان مثل هذا الظن معتبر في الاحكام
شرعا ويضعف نحو ما ذكرناه في الفتوى بل الضعف
في الاحتجاج بالمشهور اقوى لظهور وجود المخالف هي الحاكم
قبل زمان الشيخ فيه اعتراف بان المشهور حجة في بعض الاوقات
وهو ما وقع قبل زمان الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا
له نسبة التقليد الى الفقهاء والمجتهدين مع تصريحهم بانه لا يجوز ذلك
لهم بعيد جدا الا ان يقول بنفي الاجتهاد عنهم وهو اعرف بما قال
خلاف بين اهل الخلاف ذهب الاكثر الى عدم جوازه
مطلقا وذهب الحنفية الى اجوازه مطلقا وذهب ابن الحاجب
الى التفصيل ستعرفه مجانا المجان بفتح الميم وتشديد الجيم الرد
بلا ارش بالعيوب المخصوصة وهي البرص والجذام
والجنون والجب والعنة والرتق والقرن الثلثة الاول مشتركة
بين الزوج والزوجة والجب والعنة مختصان بالزوج والاخيران
مختصان بالزوجة فهي لكل واحد منهما خمسة وقد زاد بعضهم فيهما البخر و

بعضهم في الزوج لخطأ فيه في الزوجة سبعة وقبل لا يفسخ
بشيء منهما وهو مذهب ابي حنيفة لان النكاح لا يقبل الفسخ عنده
ولكن الزوجة ان شاءت ترفع مع الجب او العنة الى الحاكم ليطلقها
ومحققوهم على التفصيل كالحاجب واتباعه واعترض بان
التفصيل احداث قول ثالث لان اهل العصر السالف اختلفوا
على قولين المنع مطلقا والجواز مطلقا فالقول بالتفصيل قول
ثالث واجيب بان هذا من القسم الجائز وهو الذي لم يرفع
متفقا عليه كما في العيوب الخمسة وقد يجاب بان هذا التفصيل غير
متاخر عن القولين بالجواز وعدمه بل مقارن لهما والحاجب اختاره
من بين المذاهب الثلثة فهو خارج عما نحن فيه للاتفاق
على انها لا ترد مجانا اي الاتفاق الفريقين على ان الامة بعد
الوطي لا ترد مجانا وذلك لان انتفاء المجموع بانتفاء الجزء والاول
عند من يقول ترد مع الارش لانه وافق في كل مسئلة
مذهبا لان الثالث قائل بالايجاب والسلب الجزئيين فالاول

عنده من يقول الترد واصلا وبانتفاء الجزء الثاني م

وفق

وافق من قال بالايجاب الكلي وبالثاني وافق من قال بالسلب الكلي واعترض
بان الفريقين اتفقا على عدم التفصيل فالقول به رفع متفقا عليه وهو باطل
وبيان ذلك ان من قال بالايجاب الكلي يقول ببطلان السلب الجزئي
ضرورة ان القول بالشيء يستلزم القول ببطلان نقيضه ومن قال بالسلب
الكلي يقول ببطلان الايجاب الجزئي ومعلوم ان القول بالتفصيل
قول بالتفصيل قول بالجزئيين فهو قول بما اتفقوا على بطلانه فان قلت
القوم هنا لم يتفقوا على بطلان امر واحد بل قالت طائفة ببطلان السلب
الجزئي وطائفة ببطلان الايجاب الجزئي قلنا القوم في عدم الرد مجانا
لم يتفقوا على امر واحد بل قالت طائفة بانتفاء الجزء الاول وطائفة بانتفاء
الجزء الثاني والتحقيق ان القول بانتفاء الجزء يستلزم القول بانتفاء الكل
فالطائفتان وان اختلفا في القول ببطلان الجزء اتفقا في القول
ببطلان الكل ولئن تنزلنا عن ذلك فلعل القائل بالتفصيل يقول
بالسلب الجزئي حق القائل بالايجاب الكلي والقول بالايجاب
الجزئي حق القائل بالسلب الكلي وفيه تخطية كل الامة وهي تتفرع على اصولهم بان النص مثلا

القائل

لانه جنس الخطأ ما هو خطأ معين بل على جميع افراده والاجماع على جنس الخطأ

لا تجتمع امتي على الخطأ لا يقتضي الا ان المحظور هو تخطئتهم فيما اتفقوا عليه وهو الاجماع
الواحد في لا في غيره لانا نقول المعلوم من النص المذكور هو نفي اجتماعهم
على جنس الخطأ ولا يتحقق اذا لم يكن قول احد الفريقين حقا وفي القول الثالث
حكم باجتماعهم عليه وانه انما في صورة المنع وهي اذا رفع الثالث
متفقا عليه وفي صورة الجواز وهي ان لا يرفع الثالث متفقا عليه و
لا مانع سواه فيجوز لانتفاء المانع ووجود المقتضي اعني الاجتهاد وفيه نظر
لان هناك مانعا سواه وهو تخطئة كل الامة كما مر والمتجه في اصولنا
اي المتجه في اصولنا حيث نقول بحجية الاجماع لدخول المعصوم منع
الثالث مطلقا سواء رفع متفقا عليه اولا وهكذا القول فيما
زاد على ان ذكر الفريقين في صدر المسئلة على سبيل التمثيل فصار ا
لاقل المراتب ولم يزد عليهما فالكلام في الحادث ثالثا او رابعا او خامسا
مثل ما مر في ان عندهم ثمة اقوال المنع مطلقا والجواز والتفصيل وعندنا يتجه
مطلقا فينبغي ان لا يفتي احد في غير الوقايع المتجددة الا بما له فيه
مشارك من السلف فلا اشكال لانه لا يجوز الفصل الا بالاتفاق

دل

للزوم

للزوم مخالفة جميع الامة عندهم ومخالفة المعصوم عندنا كما في زوج
وابوين وامرأة وابوين العلاقة هي العلاقة الزوجية المشتركة
فيهما فمن قال للام ثلث اصل التركة مع الزوج حيث قال لها اربعة
من اثني عشر ومن قال لها ثلث الباقي بعد نصيب الزوج قال لها
ثلث الباقي بعد نصيب الزوجة ايضا فلها مع الزوج واحد من ستة
ومع الزوجة ثلثه من اثني عشر الا ابن سيرين فانه فصل بين المسئلتين
وقال لها مع الزوج ثلث الاصل ومع الزوجة ثلث الباقي
وان لم يكن بينهما علاقة كما في قولنا لا يباع ذمي ولا يقتل مسلم
لذمي فاذا لم يفصل اهل العصر بينهما بان قال طائفة بعدم جواز البيع و
عدم جواز القتل وطائفة بجوازهما فهل يجوز الفصل بينهما ام لا فعند
بعضهم يجوز لانه لا يرفع متفقا عليه اصلا ولا مانع سواه وعند بعضهم
لا يجوز لان فيه تخطئة كل الامة وقد مر وجهه وعندنا لا يجوز قطعا لان
المعصوم مع احد الطائفتين ولا يجوز مخالفته كان الحق
في الطائفة الاخرى بشرط ان يكون فيها مجهول النسب

مع الزوج كابن عباس حيث قال لها اثنان من ستة وقال لها ثلث الاصل

او يعلم ان احدهم الامام وانما لم يذكره لانه علم من سياق الكلام وان لم يكن
مع احدهما دليل قاطع اه يندرج فيه اربع صور الاولى
لا يكون مع احدهما دليل ظني الثانية ان يكون مع كل واحد منهما دليل
ظني من غير رجحان احدهما الثالثة الصورة بحالها مع رجحانه
الرابعة ان يكون مع احدهما دليل ظني دون الاخر والحكم بالتخيير
لو تم انما هو في الاولين فالعبارة لا تخلو من مناقشة يلزم منه
اطراح قول الامام قد يوجه بان ذلك انما يلزم لو اريد بالطرح
القولين عدم العمل بهما اصلا وطلب قول ثالث واما لو اريد به التوقف
وعدم العمل بهما اصلا وطلب وحدهما بمجرد القولين والتماس
مرجح من خارج فلا قال ومثل هذا اي قال المحقق ومثل هذا
الذي ذكره من بعد تضعيف ذلك القول بانه يلزم اطراح قول الامام
يبطل ما ذكره الشيخ ايضا من التخيير في العمل بايهما شاء لان الامامية
اذا اختلف على قولين وكل طائفة يوجب العمل بقولها ويمنع
من العمل بالقول الاخر فالقول بالتخيير يوجب اطراح ما خطره المعصوم وفيه

بهما

نظر

نظر لانا لا نعلم ان كل طائفة يوجب العمل بقولها مطلقا بل يوجبه على نفسه
وعلى كل من حظ الاخرى ولا يوجبه على من جهل بل يحكم بتخييره في الاخذ
بايهما شاء لعدم وقوع مثله اي لعدم وقوع الاطلاع على
انحصار الامامية في القولين بحيث نعلم دخول الامام في احدهما
كما تقدمت الاشارة من انه يمتنع الاطلاع عادة على حصول الاجماع
ودخول قول المعصوم في زماننا هذا وما ضاهاه انت تعلم ان
الممتنع انما هو الاطلاع عليه ابتداء لا من جهة النقل اختلف الناس
في ثبوت الاجماع بخبر الواحد قالوا الاجماع كالخبر ينقسم
الى متواتر واحاد والمراد بالاول ما بلغ نقلته الى حد يؤمن معه
تواطؤهم على الكذب والثاني بخلافه وفيه نظر لان الحس شرط
في التواتر والاجماع وهو توافق اعتقادات المجتهدين
غير محسوس فنوع غير متواتر والمحكوم هو القول الدال على التوافق
المذكور ليس باجماع فالتقسيم غير سديد ولو ارادوا بالاجماع
المتواتر القول الدال عليه فيرد انه غير مفيد لان تواتر هذا القول

لا يفيد القطع بتوافق الاتفاق لجواز ان يكون صدوره للتقية او نحوها
بناء على كونه حجة النظير يعود الى خبر الواحد والمقطر ان
القائلين بحجية خبر الواحد اختلفوا في حجية الاجماع المنقول
ومن انكره ليس من اهل هذه المسئلة تتناول بعمومه
لان دليل حجية الخبر الواحد دل على حجيته مطلقا سواء كان
المنقول اجماعا او خبرا وانما لم يدع الاولوية كما ادعاه الحاجبي
بناء على ان الاجماع قطعي الدلالة دون الخبر فان دلالته ظنية فاذا
كان الظني المنقول بالواحد حجة كان القطعي بالواحد اولى
اذ احتمال الضرر في مخالفة المقطوع اكثر من احتماله في مخالفة
المظنون لوجهين احدهما ان قطعية كل اجماع وظنية كل خبر
ممنوعة اما الاجماع فلانه قد يصدر عنهم لفظ يدل على توافق اعتقادهم
ولا يكون دلالته قطعية لجواز ارادة التجوز او التخصيص او نحوهما
غاية ما في الباب انه خلاف الظ واما الخبر فلانه قد يكون نصا في مدلوله
وثانيهما ان ناقل الاجماع لما عارضه بعد الاطلاع عليه وعلى العامة بخلاف

نقل

نقل الخبر لعدم حجيان ذلك فيه لزم رجحان العمل بنقل الخبر من هذا الوجه
فلم يثبت الاولوية بل لم يثبت التساوي ومن هنا يظهر لك ان
في استدلال المص ايض مناقشة لان دليل حجية الخبر الواحد دل على
قبول خبر الواحد العدل ونقل الاجماع مما يشعر بكذب الناقل لتوقفه
على امور مستبعدة عقلا وعادة فلا يبقى وثوق بعدالته بخلاف
نقل الخبر فانه يتوقف على السماع ولا بعد فيه احتج الخصم
بان الاجماع اصل من اصول الدين يمكن تقريره
بوجهين احدهما ان الاجماع اصل من اصول الفقه وكل اصل من اصوله
لا يثبت باخبار الواحد فالاجماع لا يثبت باخبار الواحد
الجواب منع كلية الكبرى والسند قبول السنة وهي اعظم من الاصول
وكل اصل من اصوله لا يثبت الا بالقاطع ولا قاطع هنا
يدل على حجيته الجواب منع كلية الكبرى ايض والسند ان
الخبر حجة اصل من اصوله ايض مع ان الدليل على حجيته ليس
بقاطع والاول انسب بعبارة الكتاب والثاني اشهر ويمكن

باخبار الواحد وثانيهما ان كون
الاجماع المنقول بالواحد حجة
اصل من اصول الفقه

تطبيقه عليهما بنوع من التصرف لا بد لحاكي الاجماع
اه يعني من قال اجمع الفقهاء على كذا لا بد من ان يكون عالما بوقوع الاجماع
الحصوله له ابتدا او لوصوله اليه بطريق التواتر او بالخبر المحفوف بالقراين
المفيدة للعلم ولو انتفى العلم بان وصل اليه بالخبر المجرد عن القراين لا يجوز
له ان يقول ذلك لانه يشعر بكونه عالما بحصوله وهو خلاف المفروض بل لا بد
من ان يبين ويقول نقل الاجماع على كذا فلان عن فلان حذرا عن التدليس
المنافي للعدالة وحكمه في هذا حكم الخبر فانه لا يجوز للمخبر ان يقول قال النبي صلى الله عليه وسلم
كذا الا اذا حصل له علم باحدى الطرق المفيدة له وان وصل اليه بطريق
يفيد الظن وجب البيان حذرا من التدليس وبالجملة حكم الاجماع حكم
الخبر لان الاجماع من باب النقل مثل الخبر فيشترط فيه ما يشترط في الخبر
وليس من باب فتوى الذي يكفي فيه الافتاء ولا يشترط فيه البيان
وان اقتضى فيه ترجيح الخبر هذا فاسد والصواب فيه
ترجيح الاجماع الآن بجعل المصدر بمعنى المفعول اي مرجوحية الخبر
وفي بعض النسخ ترجيح الاجماع على الخبر ولا نقص فيه الا ان يذهب اه

بعض

براد

يعني من شاء ثم لا يفيد بما يدعيه من الاجماع الا عندي من قال بان المشهور والاجماع
متساويان في الحجية اه وفي ما يمكن ان يكون بذلك الاجماع هو المشهور وهو
حجة عنده هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه
خرج بقيد الجماعة خبر الواحد والاثنين وبقيد يفيد بنفسه ما لا يفيد العلم
وما يفيده لكن لا بنفسه بل بما يلاحظه القراين الزائدة على ما لا ينفك
الخبر عنه كما اذا اخبر ملك بموت ولده مشرف على موت مع صراخ و
حضور جنازة وشق جيوب وصياح مخدرات ونحو ذلك مما يسمى عن
والا البعرا كما في خبر علم صدق مضمونه ضرورة مثل الكل اعظم من الجزء
او حسا نحو النار حارة او استدلالا نحو العالم حادث واما القراين
الغير الزائدة فداخلة في خصوصية الخبر فالخبر المفيد للعلم بهاتيك مفيد
بنفسه وتلك القراين اما راجعة الى المخبر اي المتكلم مثل ان يكون
ثقة صدوقا متحرزا عن الكذب متصفا بالصلاح او ان يكون
اخباره على الجزم او الظن وان يكون مباشرا لما اخبر به او غير
مباشر واما راجعة الى المخبر عنه اعني الواقعة مثل ان يكون جليا او خفيا

غريبا او بعيدا او امارا جعة الى المخبر اعنى السامع مثل ان يكون له فطانة
قوية او ضعيفة او يكون ممن يغلب على طبعه الانكار او الانقياد وكل ذلك
له دخل في خصوصية الخبر فلذلك يتفاوت عدد التواتر الا ترى ان خبر
جماعة في واقعة يفيد علما للسامع بها ولا يفيد خبرهم في واقعة اخرى علما
وملخص ذلك الا اجل ما ذكرنا من الصفات ولا ريب في امكانه
التواتر عقلا لان فرضه لا يستلزم محالا من ذي الملل
الفاسدة كالسمنية وهم قوم من السند نسبوا الى سومنات
وهو اسم صنم لهم يعبدونه وقيل اسم موضع وهم قائلون بالتناسخ
وكالبراهمة وهم ايضا طائفة من السند زعموا انهم من الحكماء والبراهمة
بمعنى ادامة النظر وسكون الطرف قال صاحب الملل والنحل انهم
انتسبوا الى رجل يقال له براهام وقد مهد لهم نفي النبوات
وقال في القاموس البراهمة قوم لا يجوزون على الله تعالى بعثة
الرسل وكلا الفريقين منعوا من حصول العلم بالاخبار مطلقا لا
شرذمة منهم قالوا الاخبار قد يفيد العلم في امور موجهة في زماننا الا في الامور

رابعة

السالفة فانه بهت البتة بانهم الكذب والباطل وقح
بحجة لانا نجد العلم الضروري مع الدلالة على بطلان مذهب
الخصم خصيصة على بطلان قول من قال بان العلم الحاصل من المتواتر نظري
كالغزالي والكعبي وابي الحسين البصري حيث جعل ضرورية هذا العلم الضروري — ضروريته
ويهم فيه استدلوا على نظرية بان هذا العلم يتوقف على العلم بامتناع
تواطئهم على الكذب وهو يتوقف على العلم بعدم الدواعي عليه وقد يجاب — الكذب ر
بان العلم بهذا الامتناع المتوقف على العلم بعدم الدواعي على الكذب
حاصل لمن تواتر عنده الخبر بقوة قريبة من الفعل فكان في حكم الضروريات
التي يكفي في حصولها ملاحظة الذهن من غير حاجة الى نظر بالبداهة
الثانية والامم الخالية انما اتى بمثالين لافادة العلم
في الموجود والاخرى في المنقضي ونفيا للفرق الذي زعمه بعض الناس
لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم يعني ليس بينهما تفاوت
في الجزم وعدم احتمال النقيض ولو وجد التفاوت فانما هو
في حصول السرعة وعدمه اما للالف والاستيناس بالثاني دون الاول

او لغير ذلك وما ذلك الا باخبار قطعا اى ليس الوجدان

المذكور او عدم الفرق الا بنفس الاخبار لانا لو فرضنا عدم جميع

القراين المنفصلة عن ذات الخبر قطعنا بذلك شكوكا

انما هي عدو لا يل الخصم تشكيكا لانها في مقابلة الضروري كما صرح به قبيل

وبعد ومنها انه يجوز الكذب على كل واحد من المخبرين

اى يجوز الكذب على كل واحد منهم فيجوز كذبهم على سبيل الاجتماع

اذ لا ينافي كذب واحد كذب كل واحد بعد من التسعة انفرادا جاز اجتماعها

والا لحصل العلم بقولهم وهو باطل لانه خلاف المفروض وكذب

العاشر لا ينافي كذبهم والا انقلب الجائز ممتنعا فيجوز كذب

المجموع من حيث هو فلا يحصل العلم بقولهم بل هو نفسها

انما اضرب عن الاول لان الظاهر انه لم يحصل منهم تركيب

وامتزاج حقيقة كما في ساير المركبات بل اطلاق المركب

عليها بضرب من التشبيه ونوع من الاعتبار فقد

كذب الجميع الظاهر فقد ثبت وفرض كذب الجميع كما ان

كما يعلم بخبر من البلاد النائية والامم الماضية لانا اذا عرضنا بطلان

اللازم ولم يذكر بيان الملازمة لظهوره وهو ان الضروريات لا تختلف

في الجزم والقوة لان ذلك لا يكون الا لاحتمال النقيض فرقنا

بينهما ولا يتصور ذلك الا لاحتمال المتواتر للنقيض ولو بالبعد وعدم

وانه ينتفي العلم به فضلا عن ان يكون ضروريا ومنها ان

الضروري يستلزم الوفاق واعلم ان خلاصة الشكوك

الستة المذكورة ان وجود التواتر وتحققه ممنوع كما يفيده الثالث

وعلى تقدير امكانه لا يفيد العلم كما يفيده الاول وعلى تقدير افادته

الخامس يلزم محالا لان كما يفيده الثاني والرابع او يلزم عدم الفرق كما في

او عدم الخلاف كما في السادس وعلى هذا كان الانسب

ان يقدم المخمس الثالث على الاول كما فعله الحاجب اما اجمالا

فلانها تشكيك في الضروريات او رد عليه ان هذا

الجواب الاجمالي لا يمشي في الاخيرين لان الاستدلال على

كون العلم الحاصل بالتواتر غير ضروري انما يكون تشكيكا في الضروري

لو كان العلم الحاصل بها ضروريا ولم يثبت في ذلك بل الخطأ خلافه لانه
صار معركة للآراء واشتباه على خطأ غلطا ولأن الخصم في المقام الثاني
وهو مقام اثبات انه غير ضروري بالمقام الاول وهو كونه غير مفيد
للعلم فان هذا الجواب في المقام الاول صحيح ويمكن ان يقال ان ضرورية
هذا العلم ضرورية كما اوما اليه المصنف سابقا وقد اشرنا اليه واليه
ميل اكثر الاصوليين والاختلاف فيه لا ينافي ذلك كما
في سائر الضروريات لان الضروري قد يشتبه على غيره اما
لعدم الالف او لعدم كمال التجربة في الطرفين او لغير ذلك
ثم يتم هذا الجواب في المقام الثاني ايضا فليتامل فهي
كشبهة السوفسطائية وهم المنكرون للحسيات والبديهيات
فلا يستحق الجواب لانه انكار للضرورة فلا اعتبار له ولان
غاية مدارج الجواب ان ينتهي الى هذه الضرورة وهم ينكرونها
فلا فائدة فيه والجواب عن الاول انا نفرق بين
آحاده وحكم الخبر فالعلم يوصف في الكل فان كل واحد من الخبر متصف

بانه

بانه جزء لها بخلاف العشرة فانها ليست جزءا لعشرها والثاني عكس ذلك
فان مجموع العسكر من حيث هو متصف بالفتح والغلبة دون
اجزائه للقسمة على الحال المغايرة بينهما في الحكم فيجوز ان يتصف
الشيء باحتمال الكذب كلما العاشر وحين ويزول عن العشرة بعد
انضمامه اليه وذلك لان الاحتمال عند السامع ويحصل القطع لما
يخلقه تعالى ابتداء او بطريق العادة او بحجاب الاخبار اياه ولا يلزم
انقلاب الجائز ممتنعا لان الجائز هو الآحاد والمحكم هو المجموع وهو غيره
ولو اراد بالجائز المجموع من حيث هو فهو اول البحث فان
قلت هذا الجواب انما يناسب لو كان مراد المستدل انه لما
جاز الكذب على كل واحد جاز على المجموع من حيث هو مجموع واما
اذا كان مراده انه لما جاز الكذب على كل واحد جاز على المجموع كل واحد
منفردا فيجوز على كل واحد حالة الاجتماع ايضا وبين ذلك
بوجهين فلا يطابق الجواب ح ان نفي حكم كل واحد في حالة الانفراد
عن حكمه في حالة الاجتماع وبما جاز عليه حالة الانفراد لا يجوز عليها

حالة الاجتماع مع غيره قلت لما استدل بما لم يثبت بان حكم الآحاد يجري
على المجموع من حيث المجموع لم يمكنه اثبات مدعاه وهو ان التواتر
لا يفيد علما واذا اثبت يتوجه عليه جواب المصنف فليتأمل و
الجواب عن الثاني ان نقل اليهود اه يعني ان تحقق التواتر
مشروط بشروط يجيء ذكرها والضابط في الحكم العلم بحصول شرائط عند
المحققين هو حصول العلم بصدق مضمون المتواتر فان حصل علم
وجودها وان انتفى علم انتفاء شيء منها وههنا لما لم يحصل لنا العلم بخبر
اليهود والنصارى علمنا انتفاء شيء منها وان لم نعلمه بخصوصه وقد يقال
هو بلوغ كل طبقة حد التواتر لان تواتر اليهود قد انقطع في زمان بخت
نصر والنصارى لم يبلغوا حد التواتر لان تواتر اليهود في الطبقة
الاولى اعني قلتهم واما ما قيل من ان المنتفي ههنا هو شرط الحس لان
النبوة من الامور المعقولة فمدفوع بان البحث في هذا القول
وهو الذي لعيسى ع وهو محسوس لانه من المسموعات وعلى
الثالث انه قد علم وقوع عدد اي وقوع التواتر كما مر فلا

يمتنع والفرق بينه وبين الاجتماع على اكل شيء معين وجود الداعي وعدمه
الخبر قد يكثر الداعي على نقله فيتواتر بخلاف اكل الطعام لان الامزجة
مختلفة والشهوات متفاوتة بين العلمين اي الفرق بين
العلم بالمتواتر والعلم بان الواحد نصف الاثنين باعتبار
ان الثاني من الاوليات التي يكفي فيها مجرد تصور الطرفين
والنسبة والمتواترات قسيمة له فهما نوعان متباينان من الضروري
لا باعتبار احتمال النقيض بجواز المباهتة والعناد
اي لجواز ان يكون الضروري غير حاصل لاحد لعدم الانس والتكرر
في ذهنه او لعدم تجريد الطرفين على وجه الكمال فيكون ح
مباهتا متحيرا او يكون حاصلا له ايضا لكن ينكره عنادا ويحتمل
ان يكون العطف للتفسير حصول العلم بالتواتر يتوقف
على حصول شرائط يعني ان حصول العلم بالتواتر يتوقف
على اجتماعها وتحققها في نفس الامر لا على العلم بها فان هذا مذهب
من يرى انه نظري والمص لا يقول به وبالجملة وجودها علة لحصول العلم

اذ لو لم توجد لم يوجد التواتر فلا يوجد العلم فحصول العلم يتوقف عليهما
ويدل على وجود الاول ان يبلغوا في الكثرة حدا يتعين ذلك الحد
بعدد مخصوص كما ذهب اليه جماعة من العامة ليس بشي ولذهب
محققيهم وقوله في العادة اشارة الى ان الامتناع مستند الى العادة
لا الى العقل اذ التجويز العقلي بالتوافق على الكذب بمعنى امكانه
بحسب الذات واقع الان المراد هنا الامتناع في امتناعه عادة كما
في ساير الممتنعات العادية والمراد بامتناع تواطئهم على الكذب امتناع
توافقهم عليه على سبيل الاتفاق او على سبيل المواضعة كليهما واورد بان
الشرط الاول مغن عن الشرطين الاخيرين لانه متى حصل لزم و
قوع التواتر في المحسوس واستواء الطرفين والواسطة وان منع
الاستلزام لزم ان يكون اشتراط الاخيرين غير صحيح لان التواتر
حصل بدونه لان معياره ان يبلغ العدد حدا يمتنع تواطؤهم على
الكذب عادة والجواب بان اشتراط الملزوم لا يوجب اشتراط اللازم
فلذلك ذكرهما صريحا ليعلم شرطيتهما ايضا مدفوع بان معنى الاشتراط

قوله

هو ان حصول العلم يتوقف على حصوله فاذا حكمنا بوجوب وجود الملزوم
لحصول العلم فقد حكمنا بوجوب وجود اللازم له ايضا وغاية ما يمكن
ان يق لزومهما يقتضي عدم وجوب ذكرهما صريحا لا عدم جوازه
فذكرهما على سبيل الجواز تصريحا لما علم ضمنا وتوضيحا لما علم كناية
الثاني ان يستند علمهم الى الحس فلا يعتبر بظاهر ان المخبرين
لا بد ان يكونوا عالمين بما اخبروا به كما ذهب اليه البعض المحققين
او الظن اذ ليس بلازم لجواز ان يكون بعضهم ظانين فيما ذكروا ولا
العالمين بجوازهم فحصيل العلم بالجميع وانما قلنا الظاهر لجواز ان يراد
بالعلم المعنى العام الشامل للقطع او الظن ثم المراد بالحس الحس الظاهر
مطلقا وتخصيص صاحب المنهاج اياه بالعيان تحكم وانما اشترط
الاستناد الى الحس لئلا يتطرق اليه الالتباس الموجب لاحتمال
النقيض فان الامور العقلية كثيرا ما يقع فيها الغلط اما لغموضها
وخفائها او لمعارضتها او لوهم القياس فلو اخبر عن المعقول
جميع العالم لم يحصل العلم بلا دليل وانت خبير بان هذا الشرط

يمكن ارجاعه الى الخبر فحسبه الا انهم لم يجرحوا به اعني بلوغ جميع
طبقات المخبرين ودفع لما عسى ان يتوهم من ان الاستواء المذكور
من حمله على الاستواء في العدد يعني ليس المراد استواء الطرفين
والوسط في العدد بل المراد استواؤهم في كونهم بالغين الى الكثرة
حدا يمتنع معه عادة تواطؤهم على الكذب سواء كانوا متفقين
في العدد او لا اضطرارا لاستحالة تحصيل الحاصل المراد بالاضطرار
الضرورة واعترض بان التواتر خبر جماعة يفيد العلم بنفسه
فالافادة معتبرة فيه فهو جزء مفهومه محال واجيب بان المراد من شأنه
ذلك وهذا المعنى ثابت له على جميع التقادير تخلف الافادة
لمانع لا ينافيه واعلم ان بعض الاصوليين لم يذكروا هذا
الشرط والشرط الآتي ايضا بل اقتصروا على ذكر الثلثة المذكورة
لان غرضهم ذكر ما هو شرط لافادة العلم والمص لما
تعرض لذكر ما هو شرط لحصول العلم كما اشار اليه في العنوان
ذكرهما ايضا ساكتين عنه نفيا واثباتا تماما لاصحاب المنهاج

فذ

فانه عده الفقيه من جملة الشروط وانما احتجنا الى هذا الشرط
لئلا يرد علينا اه يعني بالشرط المذكور يندفع ما اورد اليهود والنصارى
ومن يحذو حذوهم على قولنا بتواتر معجزات النبي صلى الله عليه وآله
وما اورده اهل الخلاف على قولنا بتواتر النص على الوصي من انه
لو تواترت المعجزات والنص لما كان بينها وبين سائر المتواترات
فرق ولشاركناكم في العلم بها كما شاركناكم في الاخبار المتواترة بوجود
البلاد النائية والقرون الماضية تقرير الدفع ان انتفاء الشبهة
والتقليد الى اعتقاد نفي مضمون الخبر شرط في حصول العلم عقيبه
وهو حاصل في الاخبار بالبلاد النائية والقرون الماضية ضرورة
انه لا داعي يدعوا العاقل الى سبق اعتقاد نفي بلد من البلدان او حادث م
عظيم من الحوادث العظام ولا يدخل شبهة في مثل ذلك فكان
العلم حاصلا للجميع بخلاف المعجزات والنصوص فان
لبعضكم شبهة على خلافها ولبعضكم تقليدا فلذلك لم يحصل لكم
العلم وان ثبت لنا فرق بينهما الا يرى ان السبق الى الاعتقاد بخلاف

ما يولده النظر عند اكثر مخالفينا مانع من توليد النظر للعلم فاذا جاز ذلك
فيما هو سبب موجب فاولى ان يجوز فيما طريقه العادة كحنين
الجذع الحنين بالحاء المهملة على وزن فعيل الشوق وشدة البكاء
والحركة والاضطراب او صوتها من حزن والجذع ساق النخلة و
قضية حنينه مشهورة وما اشبهه في ذلك من المعجزات
المنقضية واما الباقي كالقران فلا نزاع في تواتره واعجازه والا
فليأتوا بسورة من مثله والا اجرتم هذا بحث الخصم على القائلين
بتواتر المعجزات والنص فيه تنديم وتوبيخ عليهم لعدم الحكم
بكون العلم بها ضروريا مع القول بان الحصول العلم بالتواتر
ضروري وهذا ايضا يندفع بالشرط المذكور تقرير الدفع ما ذكره
السيد في الذريعة من ان المعلوم نفسه اذا كان من باب
ما يمكن ان يسبق الى اعتقاد نفيه اما لشبهة او تقليد لم يجر الله العادة
بفعل العلم الضروري وان كان مما لا يجوز ان يدعو العقلاء
داع الى اعتقاد نفيه ولا يعرض شبهة مثله كالخبر عن البلدان جاز

ان يكون

ان يكون العلم ضروريا عقيب الخبر وتقدم من هذا الجواب ان المتواتر عنده
على قسمين بل قد صرح بذلك في موضع من الذريعة حيث قال
ما يحصل عنده العلم من المتواتر ينقسم الى قسمين احدهما يحصل العلم به
لكل عاقل سمع تلك الاخبار ولا يقع منهم في شك كاخبار البلدان
والوقايع والحوادث الكبار والضرب الثاني لا يجب حصول العلم
عنده الا لمن نظر واستدل وعلم ان المخبر بصفة من لا يكذب ومثاله
الاخبار عن معجزات النبي الخارجة عن القران وما تروية الامامية
من النص الصريح على امير المؤمنين فاما القسم الاول فقد ذهب
قوم الى ان العلم الواقع عنده ضروري من فعل الله بالعادة وهو
مذهب ابي علي وابي هاشم ومن تبعهما من المتكلمين والفقهاء وذهب
آخرون الى ان العلم بذلك مكتسب ليس بضروري وهو مذهب
ابي القاسم البلخي ومن وافقه والذي نصرته وهو الاقوى
في نفسي في كتاب الذخيرة وكتاب الشافي التوقف
على القطع على صفة العلم بها بانه ضروري او مكتسب وتجويز كونه

على كل واحد من الوجهين ثم صرح بان الشرط المذكور اعني عدم شبهة او تقليد
في القسم الثاني وقد اشترط بعض الناس ههنا شروطا آخر فمنهم من اشترط
الاسلام والعدالة كما في الشهادة ومنهم من اشترط ان لا يحويهم بلد بحيث يمنع
التواطؤ ومنهم من اشترط اختلاف النسب والدين والوطن وقالت
اليهود يشترط ان يكون فيهم اهل الذلة فانه يمتنع تواطؤهم عادة للخوف
عن المؤاخذة بالكذب بخلاف اهل العزة فانهم لا يخافون والكل ظاهر
الفساد لان العلم قد يحصل بدون هذه الشروط فائدة قد ينكر
الاخبار والتواتر اما بحسب اللفظ والمعنى جميعا او بحسب اللفظ
فقط او بحسب المعنى فقط والاول قد مر حكمه والثاني لا يحصل والثالث في
متعلق البحث ههنا وقوله لكن يشتمل كل واحد منها اه صريح في ان المتواتر
المعنوي هو القدر المشترك الذي يدل عليه كل واحد من الاخبار بالتضمن
او الالتزام وح لا يصح المثال المذكور لان الشجاعة ملكة نفسانية
مبدأ للاقدام في الحروب ومن البين ان كل واحدة من الوقائع المذكورة
انما يدل على الاقدام لا عليها لانها لا تثبت بالمرة الواحدة بل هي انما

علمت

علمت من المجموع من حيث المجموع بحسب العادة لاشتمال كل واحد منها
على ما هو اثر من آثارها اعني الاقدام اللهم الا ان يقال كل واقعة باعتبار
دلالتها على تكرر الاقدام وتكثره بحيث لا يصدق مثل ذلك الا
عن شجاع دلت على الشجاعة فاذا تكثر نقل الوقائع تواتر الشجاعة
وفيه بعد شيء لانه يشترط في المتواتر ان يكون محسوسا والشجاعة ليست
بمحسوسة والمحسوس انما هو آثارها ويمكن دفعه بجعل تواتر الاثر قوة
تواتر المؤثر خبر الواحد هو ما لم يبلغ حد التواتر اي هو
خبر لم يبلغ في الكثرة حدا يفيد العلم بنفسه وذلك اما بان لا يكون
خبر جماعة او كان ولكن لا يفيد العلم او افاد ولكن لا بنفسه بل
بالقرائن المنفصلة الغير اللازمة لاركان الخبر فعلى هذا لا يرد ان هذا
تعريف لاحد المتقابلين بالآخر وانه لا يجوز للزوم تعريف
الشيء بالمساوي في الظهور والخفاء وعرفه بعضهم بانه خبر يفيد
الظن لا بخبر عدل يفيد العلم بواسطة القرائن الداخلة وقد يجاب
عن الاول بان المعرف هو الخبر المعتبر والا فمنها ما لا يفيد الظن

وقد ينتقض عكسه بخبر لا يفيد الظن مه

فلا يضر خروجه وعلى هذا الزم الواسطة بين المتواتر والاحاد وهي الثاني
بان التعريف للخبر نفسه وهو بهذا الاعتبار لا يفيد الا الظن والعلم
مستفاد من امر آخر سواء كثرت رواته او لا قلت
ليس من تتمة التعريف وفيه اشعار بدخول المستفيض
وهو ما زاد نقلته على ثلثة فيه ومنهم من جعله قسما راسه متوسطة
بين المتواتر والآحاد نعم يفيده بانضمام القرائن
سواء كان المخبر عادلا او فاسقا لان الافادة بملاحظة
القرائن لعل العدالة فاعتبارها كما يشعر به كلام الحاجبي
غير محتاج اليه ثم الظاهر ان المراد بالقرائن اعم من المنفصلة
وغيرها اذ لو خصت بالمنفصلة كما هو المشهور عند الاصوليين
لزم ان لا يكون خبر الواحد المفيد للعلم بواسطة القرائن الداخلة
ايضا من محل النزاع لانا نقول المتواتر خارج عن موضوع
المسئلة اعني خبر الواحد وفي لفظ قد اشعار بان الدعوى
جزئية يعني بعض المحفوف بالقرائن يفيد العلم لا جميعه كيف

متى محل النزاع لا يتوقف هذا لزم الا يكون المتواتر المفيد بواسطتها مستقيم مرصص

يعني وذلك لان القرائن مختلفة في الكمية والكيفية والناس مختلفون في ادراكها
فربما لا يحصل العلم من البعض مع اقترانه بها لنا انه لو اخبر ملك
بموت ولد له مشرف فان قلت المدعي مركب من امرين احدهما عدمي والاخر وجودي
والمص لم يتعرض للاول وانما اثبت الثاني بمثال فما الوجه في ذلك
قلت الوجه فيه ان احد الامرين فاما لان الاول بديهي كما ادعاه كثير من الاصوليين
واما لان كلامه مع من ينفي الافادة مطلقا فالاول متفق عليه بين
الفريقين والنزاع انما وقع في الثاني فلذا تعرض له دون الاول
مع صراخ وجنازة الصراخ بضم الصاد وصوت البكاء
والجنازة بالفتح الميت اي بالكسر الميت وبالفتح السرير
او عكسه او بالكسر الميت مع السرير وانخرف والخدر
بالكسر الستر والمخدرات المستورات من النساء من دون
تعلق بغير معتاد وكذا الملك واكابر مملكته
اي في خروجهم على حالة منكرة غير معتادة من دون موت مثله
فانا نقطع بصحة ذلك ونعلم به موت الولد او عليه

الاصوليين

بالكسر

انا لانم ذلك الجواز ان يظهر خلافه بان كان قد غشي عليه فافاق او مات
ولد آخر فجاءة واتحد المجرّان المشرف على الموت فالخبر الملك
سلمنا لكن دعوى الكلية لا تثبت بالمثال الجزئي والجواب
عن الاول ان ما ذكرته من الاحتمالات العقلية والعلوم العادية
لا ينافيها تلك الاحتمالات وعن الثاني انه لولا الخبر لجوّزنا
موت شخص آخر وعن الثالث ان الدعوى جزئية كما مر
ان المقصود منه هو التنبيه على امكان الضرورة لا تصحيح الدعوى
الكلية بالمثال الجزئي وهكذا حالنا في كل ما يوجد
من الاخبار اشارة الى ان كل خبر محفوف
بالقرائن لا يكون مفيدا للعلم بل المفيد هو ما يكون قرائنه
مثل تلك القرائن او ما دونها قريبا منها والضابط
في حصولها حصول العلم فان حصل علم حصولها والا فلا
اذ لا علاقة بين الملازمة تنفي العلية بين الخبر وحصول
العلم بل بينه والاستدلال على ما هو الحق بمنع انه لا ...

سلمنا لكن لانم ان العلم حصل بالخبر مع القرائن بل بالقرائن ح

ولا معلول اذ كل الحوادث مستندة اليه سبحانه ابتداء فالخبر ليس علة
للعلم بل الطريقة الالهية جارية بخلقه عقيب سماع الخبر فلا يرد وان
توسيط العادية ينفي العلية فتدبر لكن لانه يكفي ان يقول لو حصل العلم
لكان مطردا لكن الاطراد لازم ولو كان حصوله بالعلية لترتب
الاطراد عليها اظهر فافهم ولو كان عاديا لاطرد قيل
الملازمة ممنوعة لان كثيرا من العاديات قد تخلف
الحكم عنها في بعض الصور واجيب بان الملازمة بينة اذ معنى
العادي هو الحصول دائما بلا علية ومعنى الاطراد هو الحصول دائما
مطلقا وانما التخلف في بعض المواد فانما يجوز بمعجزة النبي
او كرامة الولي والكلام في غير ذلك وانتفاء اللازم بين
هذه دعوى الضرورة في محل النزاع فهي حرية بعدم السماع اذا
حصل الاخبار ظرف للتعددية وجزء المقدم الشرطية
وقوله فان ذلك جائز دفع لما يتوهم من ان المقدم مركب
من جزئين وامكان الثاني اعني اخبار العدلين بالنقيضين

مم فالمجموع ح من حيث انه مح والمح قد يستلزم محالا فلا يلزم بطلان
الجزء الاول اعني افادة الاول وتقرير الدفع ان ذلك جايز بالضرورة
ومنعه مكابرة لا يق جواز نفي الجزء يستلزم جواز المجموع اذ جواز
الاول مفروض ويلزم من هذا جواز التناقض لا وجوده قلنا هذا في
لان جوازه ايض مح كوقوعه لوجب القطع بتخطية من
خالفه بالاجتهاد لم يذكر بيان الملازمة لظهوره وهو وجوب
تخطيه مخالف اليقين بالظن اجماعا والجواب اما
عن الاول فبالمنع بانتفاء اللازم والتزام الاطراد
في مثله اي التزام اطراد العلم في كل خبر محفوف بمثل القراين
المذكورة وانما لم يمنع الملازمة كما منعها قطب المحققين بناء
على اختلاف الناس في درك القراين لان الكلام ليس
في مطلق القراين لان الكلام بل في القراين المفيدة للعلم
ولا ريب في لزوم الاطراد في مثلها واما عن الثاني
فبانه اذا حصل اي اذا حصل خبر مقارن للقراين المفيدة

للعلم

للعلم في قضية اشع ان يحصل مثل ذلك الخبر يعني خبرا اخر مقارنا للقراين
المفيدة للعلم في نقيضها عادة قيل فيه نظر لانه يجوز بالفرض ان يخبر بملك
لموت ولد مع القراين المذكورة ثم يخبر بحيوته مع قراين اسباب
الفرح وذلك بان غشي عليه فافاق واجيب بانه لو حصل
العلم بالموت استحال ان يحصل العلم بالحيوة بالضرورة وذلك
انما يتصور حيث لم يكن القراين الاولى مفيدة للعلم على انه لو وقع
الخبران على الوجه المذكور دلت القرينة العقلية على كذب الثاني
والكلام في الخبر المجرد عن علامة الكذب فبالتزام التخطية
ح اي بالتزام تخطية المخالف للخبر بالاجتهاد حين افاده ذلك
الخبر مع القراين علما هذا منع لبطلان اللازم وانما لم يمنع الملازمة
كما منعها قطب المحققين بناء على اختلاف الناس في درك
القراين لان الكلام ليس في مطلق القراين بل في القراين المفيدة
للعلم ولا ريب في لزوم الاطراد في مثلها واما عن الثاني
فبانه اذا حصل اي اذا حصل خبر مقارن للقراين المفيدة

كما منعها بعضهم بناء على انه يجوز ان لا يفيد العلم بالنظر الى المخالفة له بالاجتهاد
لان الكلام في القراين المفيدة للعلم قطعا كما عرفت وشمل ايضا مطرود
والاجماع المدعى ظاهر الفساد جواب عما يقال اذا ثبت
عدم جواز التخطية بالاجماع لا يتصور التزامها لان الاجماع لكونه
دليلا قاطعا لا يجوز مخالفته وتقريره ان الاجماع على التخطية ظاهر الفساد
لان كل ما يدعى من العقلاء ان الخبر المحفوف بالقراين يفيد
العلم يدعى التخطية بالمخالفة وكل من يدعى عدم التخطية بها فصارت
التخطية وعدمها في قوة المتنازع فيه فاين الاجماع عليها
يجوز التعبد به عقلا اى يحكم العقل بجواز ان يوجب
الشارع علينا العمل بمقتضاه لان الشارع اذا امرنا بالعمل بموجبه
وقال لنا اذا اخبركم عدل بشيء فاعملوا به وعرضنا ذلك على عقولنا
فانا نقطع بانه لا يلزم من فرض وقوعه محال وهو المعنى العقلي و
نقل عن جماعة اى نسب الى جماعة من اهل الخلاف
منهم ابو علي الجبائي واستدل بانه لو جاز التعبد به في الاخبار

انه غير مفيد له بدعى ص

بالاحكام

بالاحكام الشرعية عن الرسول لجاز التعبد فيه في الاخبار الشرعية عن الله تعالى
بغير معجزة لاشتراك الجامع وهو كون المخبر عدلا في الصورتين والجواب
منع الملازمة اذ لا يلزم من جوازه بقول من لا نقطع بكذبه الجواز بقول
من نقطع بكذبه بجواز تقول من نقطع بكذبه من حيث العادة
وذلك لان الاخبار عن الله تعالى من الرياسة العظيمة ومن اندر الاشياء
فاذا لم يقترن بدعواه ما يوجب القطع بصدقه كالمعجزة نقطع
عادة بانه كذب بخلاف الاخبار عن الرسول صلى الله عليه وآله وهل
هو واقع اولا اى هذا التعبد بمعنى وجوب العمل به واقع او لا فذهب
جمع من المتقدمين كالسيد المرتضى ره وهم
يقولون العمل بالاخبار تابع للعلم بصدق الخبر باى صفة كان ولا يكفي
الظن به والخبر الواحد يفيد الظن فلا يتعلق به العمل ولما ذهب
هؤلاء العظام من الشيعة الى عدم التعبد به نسب المخالفون كالحاجبي
وغيره المنع الى الشيعة كلهم وهذا فرية ولهم وجوه من الادلة
انت تعلم ان هذه الادلة لو تمت لكانت ظنية فلا يكون ردا للخصم

لعمل بظن

لان المسئلة عندهم علمية يظهر ذلك لمن نظر في الذريعة نعم لو ثبت جواز ا
في الاصول العلمية بالبرهان القطعية لتم ذلك وقد يقرر اذا دل ظ الآيات
الآتية على وجوب العمل وضم معه ان الاجماع وقع على وجوب العمل بظواهر
الكتاب حصل القطع بوجوب العمل ولهم ان يقولوا لو وقع الاجماع
فانما هو في الفروع دون الاصول دلت على وجوب الحذر
على القوم عند انذار الطوائف الاحسن ان يقول اقوم على
كل طائفة عند انذارها لهم لانه اظهر مع انه لا يحتاج الى التوزيع كالضمير
ليتفقهوا ولينذروا اذ يعود الى الطائفة لا الى الطوائف ووجه الاستدلال
ح ان الحذر واجب على كل قوم لم طائفة عند انذارها لهم والطائفة
عدد ولا يفيد قولهم العلم لان الطائفة بعض فرقة والفرقة يصدق على
ثلثة فالطائفة اما واحد او اثنان لا يقال المراد بالفرقة اكثر من الثلثة كثيرا
بحيث يكون النافر منهم في مرتبة التواتر ومما يؤيد ذلك انه
لو ابقي على العموم الشامل للثلثة ايضا لزم وجوب خروج الواحد او الاثنين
لو ابقي على العموم الشامل للثلثة ايضا لزم وجوب خروج الواحد او الا الاثنين الى

م كل

من كل ثلثة وليس كذلك لانا نقول حمل الفرقة على ما ذكر تم تخصيص بمخصص
ووجوب خروج الواحد او الاثنين حتى الا ان الوجوب كفائي
فبخروج البعض من الفرقتين يسقط عن الباقين هو احيث اسند الانذار
الى ضمير الجمع العائد الى الطوائف الظ ان ضمير الجميع يعود الى طائفة
والقوم مضاف الى ضمير هذه الطائفة والدلالة تتم من غير حاجة الى هذه
التكلفات والذي حداه على القول بعود الضمير الى الطوائف لا
الى الطائفة وعلى التمسك بالتوزيع امران احدهما ان الطائفة
تصدق على الواحد والاثنين وضمير الجمع لا يعود اليه والامر في ذلك
هين اذ الطائفة تحتمل الكثرة وهذا القدر كاف في عود ضمير الجمع اليهم
وثانيهما ان اعتبار التوزيع بين الطوائف والقوم يقتضي انذار واحد
من الطائفة لواحد من القوم فيصير نصا في المط وهو وجوب العمل
بخبر الواحد بخلاف انذار الطائفة للقوم لاحتمال ان يكون الطائفة
في مرتبة التواتر وهذا ليس بسديد لان الطائفة تصدق على مرتبة
الآحاد ايضا والتخصيص لا وجه له فيدل على المط على ان التوزيع بين

والتخصيص لـ

الطوائف والقوم انما يقتضي انذار طائفة لواحد من القوم لان التوزيع
انما يكون بين مفرد الجمعين ومفرد الطوائف طائفة ومفرد القوم
واحد واعلم انه كما لا يجوز ان يعود الضمير في ليتفقهوا ولينذروا
واذا رجعوا الى الطوائف كما فهمه اكثر الاصوليين كذلك يجوز ان يعود بعضه
الاولان الى القاعدين معه عم والاخير الى الطوائف النافرين
الى الجهاد وصدر الآية وهو قوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا
كافة اي الى الجهاد دال عليه جماعة المفسرين والآية على هذا التفسير ايضا
دلت على المط والقول بان القاعدين كانوا بالغين حد التواتر تخصيص
بلا مخصص ومن البين تحقق هذا المعنى مع تو
التوزيع اي من البين تحقق انذار جميع الطوائف لجميع القوم
مع التوزيع كما في قولنا باع القوم دوابهم اذ من البين تحقق انذار
كل واحد من الطوائف لواحد من القوم معه قل او كثر وصف
لبعض من الطوائف والمراد بالكثرة بلوغ حد التواتر وبالقلة
ما يقابلها ولو كان بلوغ التواتر شرطا للقبيل اي ولو كان

بلوغ

بلوغ التواتر شرطا ولم يكف التوزيع للقبيل ولينذر واكل واحد من قومهم اي ولينذروا
الطوائف كلها كل واحد من قومهم لكونهم صريحا في ان التوزيع غير مقصود و
في ان التواتر شرط حيث لم الطوائف كلها بالغة حد التواتر
على الوجه الذي ذكرنا وهو التوزيع على معناه الحقيقي
وهي هيئة نفسانية تعرضها فيخرج بها الخبر عن احتمال الصدق والكذب
وهو مطلق الطلب اي مطلق الطلب الشامل للايجاب والندب
وقد يجاب بان مطلق الطلب وجب حمله هنا على الايجاب اذ القول
بجواز العمل بخبر الواحد دون الوجوب مما لم يقل به احد فهو قول
ثالث قلت قد بينا فيما سبق اي بينا في بيان كون الامر
للوجوب انه لا معنى لجواز الحذر عن العذاب او غيره لانه ان حصل
المقتضي له قطعا او ظنا وجب والا لم يحسن اي وان لم يحصل المقتضي
له بشيء من الوجهين لم يحسن الحذر لانه ان لم يحصل المقتضي له فظ
وان حصل بمجرد احتمال فكذلك لتكافؤ وجهه وعدمه فلا يرجح
احدهما على الآخر ويرد عليه ان المقتضي للحذر عن الطهارة بالماء المسخن بالشمس

هامـ

المقتضي ٩٠٩

حصول الرص وهو ان كان قطعيا او ظنيا لزم وجوب الحذر وهو بط
بالاتفاق وان كان مجرد احتمال لم يحسن لما ذكرت ويمكن ان يتكلف
بان حصوله ظني وان الظ وجوب الحذر الا ان الشارع جوز
نقيضه فلذلك لم يجب والكلام فيما لم يعلم فيه معارض فليتامل
في موضع النظر الظ انه منع للسند اذ المورد كانه قال امتناع
حمل الترجي على الحقيقة يقتضي حمله على اقرب المجازات ولا نم انه
الايجاب لجواز ان يكون مطلق الطلب فقد ظهر ان المورد لم يمنع
شيئا لكونه اخص اي كون وجوب الحذر عن الانذار اخص
من المدعى اذ المدعى هو وجوب العمل برواية الاحاد مطلق سواء
كان على سبيل الانذار او على سبيل الاخبار قلت الانذار هو الابلاغ
مقصوده دفع الحصر في قول المعترض الانذار هو التخويف وتعميمه بحيث
الايجاب والتحريم ليتمكن له القول بان اعم البواقي بين ذكره الجوهري
قال في الصحاح الانذار الاعلام ولا يكون الا مع التخويف
والقاموس قال انذره بالامر اعلمه وحذره وخوفه ومايرجع

الا بنوع من الاعتبار اليهما كاحكام الوضع فان جميعها يرجع اليهما
فان البيع الصحيح يرجع الى وجوب تسليم الثمن والمثمن والى تحريم
اشتغال كل من المتبايعين بما انتقل الى صاحبه وكون الزوال سببا
للصلوة يرجع الى وجوب الصلوة عنده وقس على هذا اذ القول
بالفصل معلوم الانتفا فاذا ثبت وجوب العمل بخبر الواحد
في الايجاب والتحريم بطل مذهب الخصم وثبت وجوبه في الكل انت
خبير بان منع المقدمة وهي عدم القول بالفصل يكفي في دفع الاعتراض
ولا حاجة فيه الى التطويل المذكور بالحق الخطاب اي مفهومه
من الحق اذا فهمه لان هذا الدليل اذا دل على ان الايجاب والتحريم
مع كونهما اعظم الاحكام مقبولان بالاحاد من حيث هي فهم منه
ان غيرهما اولى بالقبول بها وانما قلنا من حيث هي لئلا يرد ان
كونهما مقبولين من اجل الاحتياط ودفع الضرر وهما ليسا باولى
في غيرهما من الاباحة والندب والكراهة وذلك لانا لم نتمسك
هنا بالاحتياط اصلا ولو صح التمسك بالاحتياط لصح استبدادا واستقلالا

قلت هذا موقوف قد يجاب عن الايراد بوجه آخر وهو ان الانذار
لو حمل على الفتوى لزم تخصيصان احدهما هذا والآخر تخصيص القوم
بالمقلدين ضرورة ان المجتهد عليهم لا يجوز له العمل بفتوى مجتهد آخر واما
اذا حمل على القدر المشترك بينه وبين الرواية فلا يلزم شيء من التخصيص بل
اما الاول فظ واما الثاني فلان الخبر كما ينقل الى المجتهد للاستدلال
كذلك ينقل الى غيره للانزجار والاعتبار في زمان الرسول
متعلق بثبوت عرفية المعنى ان جاءكم فاسق
اي ان جاءكم خارج عن طاعة الله تعالى بنبأ اي بخبر فتبينوا اي
اطلبوا البيان او التثبت على اختلاف القراءتين لاحتمال
الكذب الذي هو نوع من الفسق نزلت في وليد بن عقبة حيث
ولاه النبي صلى الله عليه وآله في اخذ صدقات بعض العرب فجاء
وهو يذكر انهم قد ارتدوا عن الدين وهموا بقتله فينتفي عند
انتفائه اي فينتفي وجوب التثبت عند انتفاء مجيء الفاسق عملا
بمفهوم الشرط سواء لم يكن هناك جاء او كان وكان عادلا فصح قوله

واذا لم يجب التثبت عند مجيء غير الفاسق اه واندفع ما اورده بعض الافاضل
من ان مفهوم الشرط عدم مجيء الفاسق وهو اعم من مجيء غيره فلا يلزم من اعتبار
المفهوم وجوب العمل بخبر العدل لجواز وجوب التبين عن خبره
وانتفاءه عند عدم المخبر على ان اعتبار المفهوم لاجل لئن الشرط لغو
بدونه وعلى هذا الايراد يصير الشرط لغوا الا في انتفاء وجوب
التثبت انما يقتضي جواز القبول لا وجوبه وهو المط فغير قوله فاما
ان يجب القبول وهو المط او الرد وهو بط شق ثالث و
هو المراد جواز القبول وهذا اعم من المط لانا نقول اذا ثبت
الجواز ثبت الوجوب لان القول بالجواز دون الوجوب مما لم
يقل احد دلالة المفهوم ضعيفة للاختلاف في ثبوته
وحجيته مع عدم ما يدل عليها قطعا مبني على القول بحجيته
فيه نظر لان الخصم كالسيد المرتضى ونظائره ينكرون حجيته فالدليل
لا ينتهض عليهم الثالث اطباق قدماء الاصحاب اه
خلاصته ان القدماء اجمعوا على العمل باخبار الآحاد فوجب العمل بها الآن

لان اجماعهم حجة وفيه نظر لان الاجماع عليه اما سكوتي او حقيقي والطريق
اليه على التقديرين اما تواتر او آحاد فهذه اربع صور يرد على تقدير كون
الطريق آحادا ان الدليل لا يفيد العلم وهو المط عند الخصم وان اثبات
المط يتوقف على صحة هذا الدليل وصحته تتوقف على اثبات المط
فيلزم الدور وان السكوت لا يدل على الرضا لان كلما نشترط
ان يكون له وجه سواه من تقية او خوف او نحو ذلك واثبات
الرضا بذلك مشكل جدا ويرد على بتقدير كونه تواترا ان المتقدمين اولى
بادراكه وكل من خالفكم من متقدمي الامامية او غيرهم كالنظام
والقاساني وجماعة من المعتزلة يخالفونكم في دركه مع مخالطتهم
باهل الاخبار وقال المرتضى يقسمون على انهم لا يعلمون ذلك
بل ولا يظنونه فان كذبتموهم فعلتم ما لا يحسن وكلموكم بمثله ورد
على جميع التقادير انا لا نسلم ان رواية الخبر وتدوينه انما هو لوجوب
العمل بل لحصول التواتر بنقل الجميع الا يرى ان من راى هلال
شوال يخبر على الرؤية مع علمه بان وجوب الافطار لا يثبت بقوله

بل يفعل ذلك ليحصل بانضمام الغير ذلك الحكم والبحث عن الرواة
لاجل ان عدد التواتر يختلف باختلاف حالات المخبرين كما مر فذلك
البحث ولئن لم يكن واجبا لكن ارتكبوه استحسانا هذا ما يمكن ان يق
في هذا المقام ولكن من نظر في الاخبار وتامل في الآثار وجد في نفسه ظنا
متاخما من العمل بخبر الواحد وعلى ان السلف عملوا به وان لم يكن له
الزام الخصم ولا روى عن الائمة عم القائل ان يقول الا روى
عنهم ايضا ما يدل صريحا على ان العمل به واجب مع كثرة الرواة عنهم
قال العلامة انت تعلم ان كلام العلامة مجرد
دعوى والخصم لا يقبل منه بل يدعي خلافه كما ستعرفه فقالوا ان
الصحابة والتابعين اجمعوا على ذلك اي على العمل بخبر
الواحد والمراد بهذا الاجماع الاجماع السكوتي ليس بحجة اصلا قطعا
ولا ظنا فلا يجوز التمسك في اثبات هذا الاصل العظيم فهم
دفعه بقولهم وعلمهم به في الوقايع المختلفة التي لا تكاد تحصى وقد تكرر ذلك
مرة بعد اخرى وشاع وذاع بينهم ولم ينكر عليهم احد فتحصيل العلم العادي

كما يدل عليه قولهم ولم ينكر عليهم احد
ولما كان للقائل ان يقول الاجماع
السكوتي

انهم متفقون على العمل اقول الاجماع السكوتي وان افاد القطع على
هذا الوجه لكن ثبوته لنا ونقله الينا بالآحاد فلا يفيد الا اذا ثبت
وجوب العمل بها فيدور ودعوى التواتر في نقله ممنوعة كما مر و
والجواب بما تلق من ان المقصود وجوب العمل بها وهذا الدليل
على تقدير تمامه انما يدل على جوازه وقد مر سابقا من انه اذا ثبت
الجواز ثبت الوجوب لعدم القائل بالفصل والا لنقل لتوفر
الدواعي على نقله وقد يتحقق الانكار منقول كما روي ان ابا بكر انكر خبر
ابي موسى الاشعري في الاستيذان ثلث مرات على صاحبه و
الرجوع مع عدم الاذن حتى رواه ابو سعيد الى غير ذلك مما
لا يحصى والجواب لمنع الانكار انما وقع لعدم حصول الظن بقول
الراوي لفوات شرط ما على ان ضم الواحد لا يخرج عن الآحاد فعليكم
ما ذكرتم لا لكم الرابع ان باب العلم بين اولا ان الادلة
التي وجب اتباعها والعمل بها عندنا وعند الخصم اتفاقا وهي
الاجماع واصالة البراءة والكتاب ظنية فثبت لنا التكليف بالاحكام

المغيوفي ان الجنة تربة المسك
حتى رواه محمد ابن سلم وان عمر
انكر خبر ص

منوطا بالظن وثانيا ان خبر الواحد مشارك لها في افادة الظن بل ربما كان
اقوى منها في افادته فوجب اتباعه والعمل به بل هو اولى بالعمل اذ لتنبي
لا نعلم بالضرورة من الدين احترز عن الضروريات
مثل وجوب الصلوة والحج والزكوة وامثالها فانه لا نزاع في ثبوت
العلم القطع بها في نحو زماننا الظ المراد بزماننا زمان المتاخرين
ونحوه ما هو مقدم قريب منه وحمله على زماننا الغيبة مطلقا بعيد لان
المتواترات من السنة عند المتقدمين كانت كثيرة وانهم
وان لم يلفظ النحو لا يظهر له فائدة لفقد السنة المتواترة ثم لان
لان الاحاديث المتعاضدة المتوافقة كثيرة يظهر ذلك لمن
تتبع الاصول الاربعة المستندة الى ائمة رضوان الله عليهم والتواتر
لا يحصل بقولهم مدفوع بان العدد غير معتبر لا في التواتر بل المعتبر هو حصول
العلم بصحة النقل ولا يخفى على المصنف لكن هؤلاء الثلثة اذا اتفقت
دلالة رواياتهم مع اختلاف المتون او اتفقت المتون مع اختلاف
السند يحصل العلم بالتواتر اما لفظا او معنى سيما اذا صرحوا بان ما ذكروه

مأخوذة من عدة كتب من الاصول المدونة في الاحاديث لان العادة
قاضية بان هؤلاء مع كمال ورعهم وشدة اهتمامهم في الدين وتقدمهم
على الغير ان جيء لا يكذبون في ذلك ولا يفترون على الله كذبا
واما القول بان دلالة الاخبار وكذا دلالة الآيات الكريمة
ظنية فلا يضر لان الخصم انما يدعي ان وجوب العمل موقوف على التواتر
لا على قطعية الدلالة فهم يقولون اذا ثبت الاصل بالتواتر وعلم انه
كان من الشارع وجب اتباع مدلوله وان كان ظنيا ولا
يلزمهم من اعتبار هذا الظن اعتبار الظن الحاصل بالآحاد مع تجويز
ان لا يكون الاصل من الشارع والفرق بينهما ظاهر له جهات
متعددة المراد بالجهات المتعددة الطرق المختلفة مثل الاجماع
والبراءة الاصلية والكتاب وخبر الواحد والمراد تفاوتهما في القوة
والضعف تفاوتهما باعتبار الدلالة ولا ريب لما بين ان العمل
بالظن واجب ولان الظن القوي يجب تقديمه على الضعيف اراد
بهذا القول ان يبين ان الخبر الواحد قد يكون اقوى في افادة الظن

من الادلة

من الادلة المذكورة فيجب العمل به وتقديمه عليها لا يقال لو تم هذا لنقض
اجمالي على ان العدول عن الظن القوي الى الضعيف قبيح لانا نقول
اجاب عن النقض بان ما ذكرنا من وجوب تقديم الظن القوي على
الضعيف لا يجري فيما ذكره الناقض لان الحكم فيما ذكرنا منوط بالظن الحاصل حيث
كان الظن اقوى فهو بالحكم اجدر واحرى وفيما ذكره الناقض منوط
بشهادة العدلين والاحسن ان يقال ليس الحكم في الشهادة منوطا
بالظن فقط بل بالظن الحاصل بشهادة العدلين فلا يلزم تقدم
الظن الحاصل بالشاهد الواحد اذا كان اقوى لان تعدد الشاهد له
مدخل في ترتب الحكم وذلك لان الحكم بانه ظ منوط بالمجموع الممكن في الذهن
من الحكم بانه منوط بنفس شهادة الشاهدين من غير ان يكون للظن
مدخل فيه ومثلها الفتوى والاقرار يعني ليس الحكم بوجوب
متابعة الفتوى وثبوت المقر به منوطا بالظن بل بالفتوى الظني
والاقرار والاظهر انه منوط بالظن الحاصل بهما وللقائل ان يقول
ما ذكرت من الجواب عن النقض يجري في اصل الدليل لان العمل بالادلة

القوي

الظنية المذكورة يعني الكتاب والاجماع واصالة البراءة ليس مستندا الى
الظن حتى يلزم وجوب العمل بخبر الواحد ايضا وتقديمه على تلك الادلة
اذا كان اقوى بل الى غيره مثل الاجماع على حجيتها وهي كما انتنا
اليه المرتضى رحمه الله اي الشهادة في تعلق الحكم بها مثل الاسباب
والشروط في تعلق الاحكام بها كوجوب الصلوة فانه متعلق بزوال
الشمس وطلوع الفجر فان المفروض فيه كون التكليف
منوطا بالظن فاذا كانت الظنون متفاوتة في الشدة
والضعف كان متابعة الاقوى واجبة والعدول الى الاضعف
قبيحا لا يقال المستفاد من ظاهر الكتاب لما ذكر في الدليل ان باب
العلم مسدود وان العمل بالظن وان خبر الواحد ارجح اذا كان اقوى الحكم
اورد المانع اولا انا لا نسلم ان الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب
مظنون لما ذكره وثانيا سلمنا ذلك ولكن ذلك ظن مخصوص
نشأ من التواتر ووجب العمل به اتفاقا فهو وجوب العمل به
مثل شهادة الشاهدين فلا يعدل عنه الى غيره وهو ظن اي حاصل بخبر

الواحد

الواحد وان كان اقوى لكثرة هذين الاحتمالين يوجب العدول عنه لانا نقول
اجاب عن المنع بتمهيد ثلث مقدمات اوليها ان احكام الكتاب كلها
من باب الخطاب المشافهة وثانيها ان خطاب المشافهة مختص بالموجودين
في زمانه وقد مر في المبحث عن صيغ العموم وثالثها ان ثبوت حكمه
في حقنا بالاجماع والضرورة الدالين على مشاركتنا لهم في التكليف اذا عرفت
هذا فنقول يجوز ان يقترن بعض تلك الظواهر ما يدلهم على خلافها قطعا
وصرف ظاهر الكتاب بالدلالة القطعية جائز اتفاقا ثم لاشتراك
التكليف بيننا وبينهم نحتاج الى معرف يعرفنا بان تكليفهم على خلاف
الظاهر والمعرف في بعض المواضع قطعي مثل الاجماع كما في آية الوضوء و
في بعضها يجوز ان يكون من الامارات المفيدة للظن وخبر الواحد من جملتها
فيجوز ان يكون معرفا لنا على ذلك الحكم فيجوز ان يكون صارفا للظاهر بقوته
مع جواز تلك ينتفي القطع بالحكم المستفاد من ظاهره وبهذا التقرير لا يرد
عليه ان جواز هذا الاحتمال باق على تقدير عمومية خطاب المشافهة ايضا
فلا وجه لتخصيصه بالموجودين وذلك لان الصارف على تقدير الاختصاص

غير الخبر والخبر حالة او على تقدير العموم نفس الخبر لانتفاء غيره بالنظر الينا وجوا

ذلك اول الكلام ويستوي ح لما دفع بقوله فيحتمل اول الكلام الخ ما ذكره

اولاً من ان الحكم المستفاد من ظ الكتاب معلوم لا مظنون ودفع بهذا — المورود

ما اورده ثانيا بعد التسليم من ان الظن من ظاهر ظني مخصوص فهو من قبيل — المستعاره

الشهادة لا يعدل عنه الى غيره وتوضيح الدفع انه اذا ثبت جواز حمل الظ

على خلافه عند معارضة الخبر اياه صار الظ ظنيا وساوى غيره مما يفيد ظنا

في افادة الظن وفي افادة التكليف به وليس المراد انهما متساويان

من جميع الوجوه فلا يرد ان ذلك ينافي ما مر من ان الخبر ارجح منه ووجه مساواتهما

في ذلك امر ان احدهما اثبتنا الفرق والحكم بان الظن المستفاد من ظاهر

الكتاب من قبيل الشهادة فلا يعدل الى غيره مما يفيد الظن على كون

الخطاب متوجها الينا اذ الصارف ح هو الخبر وقد منعت

ذلك ولكن عرفت بحكم المقدمة الثانية ان الخطاب ليس بمتوجه

الينا بل الى الموجودين في زمانه ويجوز ان يقترن به ما يدلهم على ارادة خلافه

قطعا والخبر ح معرف لا صارف وثانيهما ان الاجماع والضرورة الداعيين

ع

على اشتراكنا لهم في التكليف بظ الكتاب كما تقتضيه المقدمة الثانية مختصان

بظ غير معارض بالخبر الجامع للشرائط الآتية المفيد للظن الراجح بان

التكليف بخلاف الظن المستفاد من ظاهر الكتاب لا انعقاد اجماع ولا

ضرورة على تلك المشاركة عند المعارضة فينتفي القطع به وينتفي الظن — كون م

المستفاد منه من قبيل الشهادة ايضا فليتامل ومثله ما في

البراءة يعني لو التفت المورد الى اصالة البراءة ظن مخصوص وجب — واورد فيهما مثل ما اورده على ظاهر الكتاب اجراء على الظن المستفاد من اصالة البراءة م

العمل به اتفاقا فهو من قبيل الظن الحاصل بشهادة الشاهدين فلا يعدل

الى غيره اعني الظن الحاصل من خبر الواحد فلا يتم الدليل اجيب عنه بمثل

الجواب المذكور وقلنا الظن الحاصل من البراءة انما وجب اتباعه

اتفاقا اذا لم يعارضه خبر العدل المفيد بان التكليف بخلافه فلك

اذ ح ينتفي الاتفاق فينتفي كونه من قبيل الشهادة وما ذكره السيد

عطف على عموم قوله تعالى عطف حجة على حجة اخرى والثاني

قيل هو اسم رجل سال المسائل وان ادعا خلافه في ذلك عليهم

دفع للضرورة اي رفع لما هو ضروري عندهم من عدم العمل

بخبر الواحد فهو باطل ويذهب إلى انه مستحيل اشارة الى ما نقل
عن ابن قبة في صدر المسألة الذي بين في جواب المسائل
التبانيات وهو ما نقل عنه المص قبيل ذلك لكل مخالف
وذكر ابن ادريس في السرائر ان المخالفين من اهل اصحاب المقالات
يذكرون في كتبهم ومقالات الآراء والمذاهب ان الشيعة الامامية
لا ترى تعمل في الشرعيات باخبار الآحاد وقال شيخنا المفيد وذكر ذلك
ايضا في كتاب المقالات الذي صنفه كذا نقل عنه رحمه الله ولا
حجاج بالآيات اي والجواب عن الاحتجاج بالآيات
ان العام يخص ببعض الافراد كتخصيص الخطاب في ولا تقف
بالنبي لانه غير متعبد بالظن على ان الاصل في الخطاب ان يكون
لمعين ووجوب التأسي انما هو فيما لم يعلم وجهه والمطلق يقيد ببعض
كالصحابة مثلا او ببعض الازمان كزمان النبي صلى الله عليه وآله
لان تحصيل العلم ح متيسر وكل ذلك للجمع بين هذه الآيات
المذكورة والدالة على وجوب اتباع الظن وفيه نظر لان تخصيص بعض

الآيات المذكورة بما يفيد العلم على ان آيات الذم ظاهرة في الظن الذي
ما كان مستنده وتمام تخصيص العام وتقييد المطلق مع ادعاء الظهور من غير
قرينة مع كونه خلاف الواقع يأباه سوق العبارة ايضا وآية محلله
النهي محتملة لذلك ايضا يعني ان آية النهي وهي قوله تعالى ولا تقف
محتملة لاختصاص الاتباع في اصول الدين ولغيره مما ينافي عموم تخصيص
الموصول بما لا يفيد الظن اصلا او مما ينافي صلاحيتها للتمسك بها في محل
النزاع كان يراد بالعلم الظن واطلاقه عليه مشهور ومع تقدير كونها
لا تصلح للتمسك في اثبات المنع من اتباع الظن لانه يدل ح
على المنع من اتباع غير الظن والنزاع فيه لا سيما بعد ملاحظة
ما تقرر آنفا فانه يعلم بعد ملاحظة الامور المذكورة ان خطاب ولا
تقف مختص بالموجودين وان ثبوت حكمه علينا بالاجماع والضرورة
الدالين على مشاركتنا لهم في التكليف وانه لا مشاركة عند انتفائهما
ولا ريب انه لا اجماع ولا ضرورة فيما نحن فيه لامكان تحصيل العلم لهم لا لنا
فيحرم عليهم الظن لا علينا واعتمادنا يعني اعتمادنا في الحكم بان الامامية

ينكر العمل بخبر الواحد على نقل السيد لا انكارهم نقض لغرضه الذي هو عدم
جواز العمل اذ لم يصل الينا مع نقل السيد ما يخرجه عن كونه خبرا
واحدا والحاصل ان السيد غير راض بعملنا على نقله لانه خبر واحد وهو
ينكر العمل به وللسيد ان يقول وجب عليكم العمل بهذا على سبيل الالزام
ومعلوم ان تحصيل العلم القطعي فيه نظر لان السيد لا يوجب
القطع بالحكم الشرعي بل يوجب تواتر السند في جواز العمل سواء
كانت الدلالة قطعية ام لا ولهذا يعمل بظواهر القران وظواهر
الاحاديث المتواترة واصالة البراءة مع ان شيئا منها لا يفيد
قطعا وكل حكم كان الطريق اليه واحدا لا يكون هناك تكليف — التكليف م
للمنع بالحكم بل شبهه هذا عنده بموضع التردد في العقول بالوقف
ولعل الوجه هذا الوجه انما يجري في عصر المعصوم كما يفهم من صريح
العبارة واما الوجه في عصر السيد فهو تمكنهم من الرجوع الى الاخبار المتواترة
كما يستفاد من كلام السيد قوله نعلم بالضرورة في ان حصول العلم
عقيب التواتر ضروري وقد نقلنا عنه سابقا انه متوقف في كونه

ضروريا او نظريا فليتوقف حتى اي حين جواز الاكتفاء بالظن عند تعذر
تحصيل العلم الاخبار وغيرها من الادلة المفيدة للظن بمثل الكتاب
واصالة البراءة في الصلاحية لاثبات الحكم الشرعي كما حققناه في الوجه
غير الامام — الرابع من الحجة وفيه نظر لجواز ان يكون العمل في الاخبار منوطا بالظن المستفاد
من ظاهر الكتاب او من اصالة البراءة او بالاجماع الواقع على حجيتها ولا
يوجد شيء منها في اخبار الآحاد فلا مساواة بينهما واما مع امكان
تحصيل العلم اه عطف على قوله والاكتفاء بالظن يعني الاكتفاء
بالظن فيما يتعذر فيه العلم مما لا شك فيه واما مع امكان تحصيل العلم
كما في عصر السيد وما قبله فيتوقف العمل بما لا يفيد العلم على قيام الدليل
العلم القطعي على العمل لينخرط في سلك القطع ويعمل بالعلم حقيقة ولا
حاجة لنا في هذا الزمان الذي لا يمكن تحصيل العلم الى البحث عن قيام
على العمل — الدليل القطعي حين امكان تحصيل العلم بخبر الواحد وعدمه وبالجملة
لا حاجة لنا على اقامة الدليل القطعي على جواز العمل بخبر الواحد وانما يحتاج
اليه من تمكن من تحصيل القطع في الاحكام فانه عجيب لان كل واحد

من هذین الفاضلین یعنی المرتضی والعلامه یدعی الاجماع علی نقیض صاحبه
ولم یظهر منهم ما یدل علی موافقة المرتضی فی عدم
عمل الامامیه باخبار الاحاد اذا کان مجردة عن
القراین المفیدة للعلم وحصر العمل بالمتواترات
وبالاحاد المحفوفة بالقراین هذا الذی ذکره المصنف فی هذا المقام
کان قبل وقوفه علی کلام الشیخ فی العدة لانه قدس سره ذکر فی الحاشیه
ان الشیخ صرح بموافقة المرتضی وبان الامامیة قاطبة یعملون بخبر الواحد
وان کان مجردا عن القراین وان مرادهم بخبر الواحد حیث نفوا العمل به
هو خبر المخالفین حیث قال اعلم ان الذی اتضح من حال الشیخ فی
المقام بعد ان یسر الی الوقوف علی کتابه المسمی بالعدة ان اخبار الاحاد
التی دونها الاصحاب فی کتبهم وتناقلوا بینهم یعمل بها وغیرها من الاخبار التی
رواها المخالفون فی کتبهم لیس بحجة ولا یعول علیه وقد صرح فیها بالموافقة
علی ما سبقت حکایته عن المرتضی وغیره من الانکار بعمل الامامیة بخبر
الواحد وان ذلک شعارهم وطریقتهم التی لا تخیل الی الدخول فیها

علیهم

علیهم ثم حض ذلک بما ذکرنا من روایات مخالفیهم عن روایاتهم و
احتج لما صار الیه باجماع الطائفة علی العمل بالاخبار التی دونوها ودونتها
وبالغ فی نفی احتمال کون عملهم بها انما حصل بسبب انضمام القراین الیها
وانت اذا تاملت اختیاره هذا وجدته علی غایة من البعد عن الصواب
فان الاعتراف بالانکار عمل الامامیة بالاخبار الاحاد لا یعقل صرفه
الی روایات مخالفیهم اذ العدالة معتبرة فی قبول الخبر عندهم
وهی منتفیة فی روایات اهل الخلاف وفی ذلک کاف
فی عدم العمل بها والاعراض عنها فای معنی للمبالغة فی نفی الخبر الواحد
والانصاف انه لم یتضح یعنی ان السید لم یجوز العمل بخبر الواحد
المجرد عن القراین والشیخ وامثاله کما لم یظهر من حالهم الموافقة
للسید کذلک لم یتضح من حالهم المخالفة له ایضا اذ اخبار الاصحاب
یومئذ کانت قریبة العهد بزمان لقاء المعصومین واستفادة
الاحکام منهم وکانت القراین المعاضدة لها متیسرة فلعلهم اعتمدوا
فی العمل علی الخبر المحفوف بالقراین او من المجرد فلم یظهر مخالفتهم

المجرد

لانه وفيه تعريض على العلامة حيث نسب المخالفة للسيد اليهم حتى ادعى
اجماعهم على ذلك لما قلناه من انه عمل بالخبر المعاضد بالقراين
لا مطلقا حتى لو رواها غير الامامي انما عمل بخبر الامامي
لا بخبر المعاضد بالقراين وجب العمل سواء كان الناقل اماميا
او غيره لا ما نسبه العلامة اليه من انه يعمل بخبر الواحد
وان كان مجردا عن القراين قال من الاصوليين منهم كابي جعفر الطوسي
وغيره واتفقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى رحمه بدليل
ان السيد انما ينكر العمل بالخبر المجرد عن القراين لا من المعاضد بها
ولا وجه له اي ولا وجه للطعن المرتضى على نقلها العبد ملاحظة ما ذكرناه
من ان نقلها يحتمل ان يكون رجالا للتواتر وصرحا عليه وان اقتضى
فاعله ضمير يعود الى ما ذكرناه كلها يتعلق بالراوي كلها لام
واحد وهو حصول غلبة الظن بصدقه ظاهر لعدم حصول الظن
بخبرهما قياسا على جواز الاقتداء به لانه لا حاجة لهم
الى التمسك بآية التثبت وذلك لان المميز ليس بفاسق اتفاقا

وصار

بخبر غيره

بالقياس لا يمكن لهم التمسك به

فيندرج في مفهومها كالعدل لانا نقول اولا عدم قبول رواية الفاسق
يقتضي عدم قبول رواية المميز بطريق اولى كما ذكره المصنف فيستفاد
حكمه من صريح الآية الكريمة كالفاسق وثانيا مفهومها وهو عدم
التثبت في غير الفاسق اعم من وجوب الرد ووجوب
القبول ولا يحتمل الاول في العدل والا لزم ان يكون العدل
اسوء حالا من الفاسق فتعين الثاني بخلاف المميز فانه يحتمل
ان يكون اسوء حالا من الفاسق والوجهان متقاربان كما يعلم
من قلمدهم في القدوة وهي ان الفاسق يجوز الاقتداء
به قبول الرواية عندهم لا يرد هذا الدليل بطريق الالزام لانا نقول
ثبوت الحكم في الاصل ثم على ان القياس ليس بحجة عندنا
ولا الزام الا بالمسلم ويمنع اصل القياس اي اصل الذي هو
القياس فالاضافة بيانية وليس المراد به المقيس عليه على ان يكون
الاضافة لامية لان هذا المنع يرجع الى المنع الاول ولا مانع لعدم الالزام
قلته فلا يحصل الظن بصدقه فلا يجوز العمل بروايته هذا اي عدم

به عند ظهاره ولا العمل روايته للزوم
من جواز الاقتداء به

قبول رواية المميز واما رواية غير المميز فلا تقبل وان اديها بعد البلوغ

ولا ريب عندنا في اشتراطه اجمع اهل الاسلام على

ان الاسلام شرط في قبول الرواية كما صرح به الحاجبي وغيره فان اراد

بقوله عندنا الامامية فالتخصيص بهم غير سديد وان اراد به اهل الاسلام

فالاستفادة من اللفظ بعيد وهو شامل للكافر وغيره

لان الفسق في العرف المتقدم هو الخروج عن طاعة الله وهو شامل

لهما ومما يدل على ان الكافر فاسق قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله

فاولئك هم الكافرون ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون

ولئن قيل اي ولئن قيل باختصاص الفاسق في العرف المتاخر

عن عرف الشرع او عرف اللغة اعني عرف المتشرعة بالمسلم حيث

عرفوه بانه مسلم ذو كبيرة او صغيرة اصر عليها فالاية تدل بمفهوم المخالفة

على قبول رواية الكافر لكن الاية تدل بمفهوم الموافقة على عدم

قبول روايته لانه اذا لم يكن خبر المسلم الفاسق مقبولا لزم ان لا يكون

خبر الكافر مقبولا بطريق اولى ومفهوم المخالفة لا يصلح ان يعارض مفهوم

الموافق

الموافقة وفيه نظر لان الاولوية ممنوعة اذ الحكمة في رد خبر الفاسق جرأته في

وعدم احترازه عن الكذب والكافر ربما كان متدينا في دينه مع تحريم

الكذب فيه فيحصل الظن بصدقه دون الفاسق والاولى ان يتمسك

بالاجماع ويقال مفهوم المخالفة على تقدير حجيته انما يكون حجة اذا لم يعارض

بما هو اقوى منه وههنا قد عورض بالاجماع القاطع فلا يكون حجة على ان

كلام الشارع يجب حمله على عرفه او عرف اللغة لا على عرف المتاخر

وقد عرفت ان الفاسق يصدق على الكافر في العرف المتقدم الثالث

الايمان الايمان في اللغة التصديق وفي الشرع قيل هو اعتقاد بالجنان

واقرار باللسان وعمل بالاركان اي هو مجموع هذه الامور الثلثة ويدل

عليه ما نقل في مجمع البيان حيث قال روى العامة والخاصة عن علي

ابن موسى الرضا عليه السلام ان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار

باللسان والعمل بالاركان وعنه ايضا الايمان هو قول مقول

وعمل معمول وعرفان بالعقول واتباع الرسول وفي بعض الاخبار

المنقولة في الكافي وغيره من الكتب المعتبرة دلالة ايضا على ان الاعمال داخلة

الفاسقون

الفاسق

في الايمان وان المؤمن يخرج عن الايمان حين الفسق ثم اذا تاب يصير
مؤمنا وقال الفاضل الاردبيلي اعتبار الاعمال انما هو في الايمان
الكامل الذي يكون للمؤمنين المتقين المخلصين واما الايمان المطلق
عند الاصحاب فهو التصديق والاقرار بالله ورسله وبجميع ما جاء
به على الاجمال وبخصوص كل شي علم كونه مما جاء به وبالولاية والامامة
والوصاية لاهل البيت عليهم السلام بخصوص كل واحد واحد مع عدم
صدور ما يقتضي خروجه عنه والارتداد مثل سب النبي صلى الله عليه وآله والقاء المصحف
في القاذورات ومما يدل على ان ايمان المطلق هذا تقييد العمل
بالايمان في قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا
يخاف ظلما ولا هضما واقتران الايمان بالمعاصي في قوله تعالى
وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا واسناد الايمان
الى القلب في قوله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان اولئك كتب
في قلوبهم الايمان ولما يدخل الايمان في قلوبكم واصالة الاستصحاب
وعدم النقل وحجتهم ان جاءكم فاسق لان غير المؤمن

كالغلاة والمجسمة والفطحية واضرابهم فاسق لما عرفت لان الفسق هو
الخروج عن الطاعة فيندرج في عموم الآية وقد يعترض بان الفسق هو
الخروج مع العلم به ولا ريب في ان ما ذهب اليه هذه الفرق
من اعظم القربات عندهم والجواب ان اعتبار العلم بالخروج
في تعبير الفسق لغة او شرعا مما لا دليل عليه والاصل عدمه ومجرد احتماله
لا ينافي الظهور واعتباره في العرف المتأخر لو ثبت لا يضر في اندراجه تحت
الفاسق في العرف المتقدم اعني عرف الشرع واللغة بخبر
الفطحية هم الذين يقولون بامامة عبد الله بن جعفر وانما سموا
بها لان عبد الله كان افطح الراس وقيل كان افطح الرجلين و
قال بعضهم نسبوا الى رئيس من اهل الكوفة يقال له عبد الله بن فطيح
ومن ضاهاهم اي من شابههم من فرق الشيعة المتمسكين
بالملل الفاسدة كالزيدية والواقفية ونظرائهم بخبر عبد الله بن
بكير هو عبد الله بن بكير بن اعين الشيباني من اصحاب الصادق
عليه السلام وهو فطحي وقد حكي عن ابن مسعود انه قال عبد الله بن بكير ممن اجتمعت

العصابة على تصحيح ما يصح عنه وقال العلامة في كتبه انا اعتمد في روايته وان كان
مذهبه فاسدا او سماعة وعلي بن ابي حمزة وعثمن بن
عيسى وهم من الفرق الواقفية والاول من اصحاب الصادق والكاظم
عليهما السلام والاخران من اصحاب الكاظم عليهما السلام وبنو فضال والرضا
وهم الحسن بن علي بن فضال من اصحاب الرضا والجواد عليهما السلام
قال الكشي اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه واحمد بن الحسن بن
علي بن فضال وعلي بن الحسن بن علي بن فضال قال العلامة انا اعتمد
على روايته وان كان مذهبه فاسدا وكلهم فطحي المذهب الا انه حكي ان الحسن رجع
عنه حين موته واقر بامامة ابي الحسن الاول عليه السلام واخبار
المحقق توضيح الجواب عن اجماع الشيخ انه ان اراد ان احتاج
الطائفة اجمعوا على العمل باخبار هؤلاء فهم كيف والمشهور
هو عدم العمل بها وان اراد بعضهم عمل بها فليس ذلك حجة فلا
يخصص به ظاهر القران والعلامة مع تصريحه با
لاشتراط في التهذيب اكثر في الخلاصة مما له لم

ما ذكره في ... مناف لما قرره في الاصول الا ان يكون قد رجع عنه ثم لو صح
نقل الحكاية عنه كان ذلك منافيا لما في ... وبالجملة يلزم احد الامرين
اما الرجوع عن الاصل واما الرجوع عما في ... لانه ان لم يثبت النقل فاللازم
هو الاول وان ثبت فاللازم هو الثاني والاعتماد عندي
على المشهور لما من لزم غير المومن فاسق ودليل الشيخ مدخول
مع اعتضاده بالشهرة وهي ملكة اعتبر في العدالة امور الاول
الملكة وهي نوع من مقولة الكيف والكيف عرفه بعضهم بانه
عرض لا يتوقف تصوره على تصور غيره لا يقتضي القسمة واللاقسمة
في محله اقتضاء اوليا فخرج بقوله عرض الجوهر وبقوله لا يتوقف
الاعراض النسبية كالوضع فانه هيئة تعرض الجسم بسبب نسبة
اجزائه بعضها الى البعض بالقرب والبعد والمحاذات وغيرها
وبقوله لا يقتضي القسمة الكم وبقوله اللاقسمة النقطة والوحدة
وهذا القيد انما يحتاج اليه من يجعلهما وجوديين ويخرجهما عن الكيف
واما من لم يجعلهما وجوديين او جعلهما وجوديين وادخلهما في الكيف

فلا حاجة اليه بل لا يصح ذكره اما على الثاني فظ واما على الاول فلانهما يخرجان
بقيد العرض لان العرض موجب وهما ليسا بموجودين ودخل بقوله
اقتضاء اوليا العلم البسيط حيث تقتضي اللاقسمة لكن ليس له اقتضاء
اوليا بل بواسطة المتعلق ثم الكيف ان اختصت بذوات
الانفس سمي كيفية نفسانية وح ان كانت راسخة في موضعها اي مستحكمة فيه كانت مه
لا تزول عنه اصلا او بسهولة تسمى ملكة والا تسمى حالا فالملكة كيفية راسخة
في النفس وقوله ملكة اشارة الى ان العدالة من الكيفيات الراسخة
حتى لو اجتنب احد الكبائر كلها وعن الاصرار على الصغاير واتصف بالمروة مرمر
المروة من غير رسوخ ذلك فيه لا يسمى عادلا في الاصطلاح الثاني
منع النفس عن الكبائر واختلفوا فيها فقيل تسعة الشرك بالله
وقتل النفس بغير الحق وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف حق ام
والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين والالحاد في الحرم وزاد
بعضهم عليها اكل الربا وزيد السرقة وشرب الخمر الخ فصار المجموع
اثنى عشر وقيل ما توعد الله عليه بخصوصه وهذا اعم مما ذكر لان الكذب

والنفاق

والنفاق كبيرة على هذا التفسير دون الاول ونقل عن ابن عبد السلام
قال في كتابه بالقواعد اذا اردت معرفة الفرق بين الكبيرة والصغيرة مه المستر مه
فاعرض مفسدة الذنب على مفاسد الكبائر المنصوص عليها فان
نقصت عن اقل مفاسدها فهي من الصغائر والا فهي من الكبائر
كما لو امسك المحصنة لمن يزني بها فان مفسدته اكثر من مفسدة
القذف مع انهم لم يصرحوا بانه من الكبائر وكذا لو دل الكفار
على عورات المسلمين وسرايهم ليستاصلوا ويسبوا ذراريهم
ويغنموا اموالهم فان مفسدة هذه المفاسد اعظم من فرار
الزحف الثالث منع النفس عن الاصرار عن الصغاير
قبل الاصرار مرجعه العرف وبلوغه مبلغا ينفي الوثوق بعرفا
وقيل ان يتكرر منه الصغيرة تكرارا يشعر بقلة مبالاته بدينه اشعار
ارتكاب اصغر الكبيرة وكذا لو اجتمعت صغاير مختلفة
الانواع بحيث يشعر مجموعها بما يشعر اصغر الكبائر ثم انه قيل الاصرار
على الصغيرة كبيرة فذكر المصنف اياه بعد ذكر الكبائر اما لانه ليس بكبيرة

تتحقق رواية متحرزا فيها فان ذلك لا يوجب رد خبره ويجوز العمل به لان
العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة وانما الفسق بافعال الجوارح يمنع
من قبول شهادته وليس بمانع من قبول خبره انتهى ولا يخفى ان يجري
على جميع الفسوق حتى الزنا وسفك الدماء لا يكون ذلك منه الا
لعدم مبالاته بالدين وبصاحبه فلا يحصل الامن اقدامه على الكذب
فلا يحصل الظن بخبره متحرزا عن الكذب في الرواية وقد عرفت
مما نقلناه من كلام الشيخ انه لا يشترط في قبول الرواية التحرز عن الكذب
مطلقا بل انما يشترط التحرز عنه في الرواية ولذا قيد الناقل المحقق
التحرز بقوله في الرواية هذه الدعوى اي عمل الطائفة باخبار
المجاهيل ولم يجز التعدي في العمل الى غيرها اي غير
اخبار خاصة عملوا بها الطائفة لعدم قيام الدليل عليه مستبعد لما
ذكرنا بعد نقل كلام الشيخ وهذا الكلام جيد اي كلام
المحقق في منعه لما ادعاه الشيخ جيد لنا انه لا واسطة الدليل
على مدعاه قوله تعالى ان جاءكم بنبا فاسق فتبينوا لكن الاستدلال بها لما توقف

عنده واما الدفع اي توهم تخصيصها بغيره الرابع منع النفس عن منافيات
المروة اي ترك ما يليق به مما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة
سواء كانت صغيرة كسرقة حبة والتطفيف بها او مباحا كمصاحبة
الاراذل والحرف الدنية مثل الحجامة والدباغة ونحو ذلك لان
فاعل هذا لا يسوء لا يجتنب الكذب غالبا فلا يحصل الظن بقوله
ومنهم من لم يشترط ترك المباحات المفيدة لدناءة النفس ولا يخ
من قوة كما ذهب اليه بعض العامة وهو ابو حنيفة فانه اكتفى
في قبول الرواية بظهور الاسلام والسلامة عن الفسق ظاهرا وقال
قطب المحققين منشأ الخلاف هو الاختلاف في معنى العدالة
لانها عند الاكثر ما ذكرناه يعني الملكة المذكورة وعند الحنفية ظهور الاسلام
عن الفسق وعلى هذا يكون كل مسلم مجهول الحال عندهم عادلا ونقل
المحقق عن الشيخ المستفاد من كلام الشيخ في العدة ان العدالة
المعتبرة في الرواية غير العدالة المعتبرة في الشهادة فانه قال الراوي
ان كان مخطئا في بعض الاقوال او فاسقا في افعال الجوارح وكان

ثقة

على مقدمتين احديهما عدم الواسطة بين وصفي العدالة والفسق بحسب
الواقع واخريهما تعلق وجوب التثبت بنفس الفسق مطلقا سواء تقدم
العلم به او لا اثباتهما وثانيا لبيان كيفية دلالته على مدعاه في موضع
الحاجة ظرف لعدم الواسطة والمراد بموضع الحاجة الى اعتبار
شرط العدالة في قبول الرواية وقت اداء الرواية وهذا الوقت
انما يكون بعد انقضاء زمان كثير من ازمنة تكليف الرواة غالبا
كما يشهد به تتبع الاثار وتفحص احوال الرجال وفي ذلك الوقت
اما يكون لهم الملكة المذكورة او لا فان كان فهم عدول والا فهم فساق
فلا يكون واسطة واما في بدو التكليف فيمكن ان لا يكون
لهم الفسق لاجتنابهم عنه ولا يكون لهم الملكة ايضا لعدم حصولها بعد
لاقتضاء حصولها تماما ما وتوسط مجهول الحال انما هو اه
محصله ان ثبوت الواسطة بين الفاسق والعادل انما هو
في الذهن لا في نفس الامر كما ان بين التصديق بقيام زيد والتصديق
بعدم قيامه واسطة في الذهن وهي الشك واللبس بين قيامه

او الا [illegible] وهو الفسق الذي
لعدم العلم به

وعدم

وعدم قيامه واسطة في الخارج ولا ريب ان تقدم العلم بالوصف
شروع في اثبات مقدمة الثانية وتوضيحه ان تقدم العلم بوصف
الفسق مثلا غير داخل في حقيقة هذا الوصف بالضرورة ولا ريب ان
وجوب التثبت في قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنفس وصف الفسق متعلق
لا بما تقدم العلم به من هذا الوصف لان تعلقه بما تقدم العلم به انما كان
اذا كان تقدم العلم بالوصف داخلا في حقيقته وقد عرفت انه ليس
كذلك فثبت انه فهم من الاية ان وجوب التثبت باعتبار نفس الفسق
وهي علة له في نفس الامر وان لم يكن معلومة عند تعلق الوجوب بها
وتقتضي ذلك ارادة البحث والتفحص عن حصول ذلك الوصف
وعدمه الى ان يحصل العلم او الظن باحدهما الا ترى ان استشهاد
لقوله وجوب التثبت في الاية اه محصله ان تعليق وجوب التثبت
بنفس الفسق لا بالفسق حال كونه معلوما عند التعليق كما ان تعليق وجوب
الاعطاء بنفس البلوغ والرشد لا بهما حال كونهما معلومين عند
التعليق يقتضي ارادة السؤال والفحص عند السؤال على

السؤال عن العدول والفحص على اختبار المكلف بنفسه بعلامات البلوغ
والرشد اولى من جعل العطف للتفسير لان الافادة خير من الاعادة
لا الاقتصار بدليل انه لو اقتصر على المعلومين عند الامر ذمه
العقلاء هذا المعنى اى تعلق التثبت بنفس وصف الفسق
لا بما سبق العلم من هذا الوصف ان تصيبوا الخ في مجمع
البيان معناه حذرا من ان تصيبوا قوما في انفسهم واموالهم بغير علم
بحالهم وما هم عليه من الطاعة والاسلام فتصبحوا على ما فعلتم من اصابتهم
بالخطأ نادمين لا يمكنهم تداركه ثم قال وفي هذا دلالة على ان خبر الواحد
لا يوجب العلم ولا العمل لان المعنى ان جاءكم من لا تأمنون ان يكون
كذبا فتوقفوا فيه وهذا التعليل موجود في خبر من يجوز كونه كاذبا خبره م
اقول وفي كلامه دلالة واضحة على ان هذه العلة موجودة في خبر
العدل ايضا حيث لا حجرا اما بالراء المهملة او الزاء المعجمة وكلاهما
بمعنى المنع وضميرهما يعود الى صفة الفسق وحيث تقييد
للوقوع في الندم وظرف له لا تعليل والغرض منه اخراج العادل

عن الحكم المذكور لان العمل بخبره لما كان مستندا الى الملكة المانعة
عن الكذب لا يقع العامل في الندامة لو ظهر عدم صدقه في هذا الخبر
وفيه نظر لان الوقوع في الندامة بسبب الاقدام على العمل بخبر من جوزت
له صفة الفسق في الواقع عند ظهورها علة لوجوب التثبت وهذه
العلة موجودة في العادل ايضا ضرورة ان الملكة لا تقتضي عدم جواز
فسقه في نفس الامر فلا يتم اخراجه عن الحكم المذكور ولا مدخلية
لسبق العلم بحصولها في ذلك اى لا مدخل لسبق العلم
بحصول صفة الفسق في الوقوع في الندم بل الوقوع فيه حاصل
في صورتي سبق العلم بها وعدمه اذا عرفت هذا فاشرع
في بيان كيفية دلالة الآية على اشتراط العدالة اى اذا عرفت
ما ذكرنا من انه لا واسطة بين وصفي الفسق والعدالة بحسب
الواقع وان وجوب التثبت متعلق بنفس الوصف لا بالوصف
المعلوم منه ظهر لك انه يصير مقتضى الآية وجوب التثبت عند
خبر من له هذه الصفة في الواقع ونفس الامر كما يقتضيه المقدمة

الثاني فيتوقف القبول على العلم بانتفاء تلك الصفة كما يقتضيه وجوب
التثبت وهو اي وجوب التثبت عند خبر من لم يعلم هذه الصفة في الواقع
يقتضي بلا خطاء نفي الواسطة كما تقتضيه المقدمة الاولى اشتراط العدالة
وفيه نظر لان وجوب التثبت انما يقتضي ذلك اذا كان مفهوم
الشرط حجة والخصم منهم المرتضى لا يسلمه ولو سلم فالتعليل في الآية وهو
قوله تعالى ان تصيبوا هو اولى ان يعول عليه من مفهوم الشرط وقد
عرفت لكن هذا التعليل قائم في خبر العدل ايضا فليتامل وعند هذا
التحقيق ظهر بطلان القول بقبول رواية المجهول
استدل هذا القائل بالآية ايضا وجوب التثبت مشروط بانه
بالفسق واذا انتفى الشرط انتفى المشروط والفسق منتف في مجهول
الحال فلا يجب التثبت فيه والجواب ان هذا مبني على ثبوت الواسطة
بين العادل والفاسق وقد عرفت بطلانه وقوله والفسق منتف في
مجهول الحال ممنوع بل انتفى العلم به ولا يلزم من عدم العلم بالشيء العلم
بعدمه فيجب الاختبار والفحص لا يقال الاصل عدم الفسق فيه لان ظهور الاسلام

يقتضي

يقتضي ذلك فيحصل الظن بعدمه سلمنا لكن يعارض بمثله ونقول الاصل ثبوت
الفسق فيه لان الفسق اغلب واكثر فيحصل الظن برجحانه ولانه
مقتضى القوة الشهوية والغضبية وهما غريزيتان في الانسان
والمظنون وقوع مقتضى الصفة الغريزية ما لم يظهر خلافه واعلم ان
قطب المحققين لما راى ثبوت الواسطة قال دليل اشتراط
العدالة هو الاجماع لا آية التثبت على ما قيل لان انتفاء الفسق لا يستلزم
العدالة لثبوت العدالة ويرد عليه بعد ثبوت عدم الواسطة الواسطة
ان الاجماع غير متحقق اما عندنا فلما مر لان اشتراط العدالة مشهور
بين اصحابنا واما عند المخالفين فلمخالفة بعضهم كما عرفت
في اول البحث ولو نهض دليلا لخصصنا به عموم ظاهر
الآية اي لو نهض العمل الذي ادعاه الشيخ دليلا على مذهبه وهو
قبول رواية المتحرز عن الكذب وان كان فاسقا بجوارحه لخصصنا
به عموم ظاهر الآية لان ظاهر الآية دل على وجوب التثبت في
خبر الفاسق مطلقا سواء كان فسقه بلسانه او بغيره من الجوارح

والعمل المذكور على تقدير تحققه ودلالته دل على قبول خبر الفاسق بالجوارح
اذا كان متحرزا عن الكذب فتعارض العام والخاص فوجب
حمل العام على غيره لعمل الخاص جمعا بين الدليلين وتقحي في
المقام اي في مقام اشتراط العدالة بالمعنى المذكور من هو
كذلك اي من بعد عهده عن اول زمان التكليف ولا يكون
له ملكة لان الرسوخ معتبر فيها كما مر وهو انما يحصل بكثرة ملابسة فيهما
ترك المحرمات وهذا يستدعي زمانا معتدا به لا يحصل بدونه فان
قلت هل يمكن تحقق الملكة في اول التكليف كما يشعر به قوله ويمكن
في حقه تحقق الواسطة قلت نعم لجواز ان الصبي من باب التمرين ملكة اي لحصيل م
ترك المحرمات فيكون هو عند البلوغ عادلا فلا يقوم الحجة باشتراط
العدالة مط اي في جميع افراد الرواة او في جميع ازمان التكليف
وحله اي حل الاشكال على وجه يظهر اشتراط العدالة مطلقا ان
الواسطة المذكورة يعني من لم يقع منه معصية توجب الفسق ولم
يوجد له ملكة العدالة وان كانت ممكنة بحسب الذات لعدم امتناعه

عقلا لكن وجودها في الخارج غير معلوم لما ذكر المص فلم يثبت الواسطة
فتم اشتراط العدالة بمقتضى الآية الكريمة مط سلمنا وجودها في الخارج
لكن هذا التثبت في الفاسق وهي عدم الحجر عن الكذب المستلزم
للندم عند ظهور عدم صدقه موجودة فيها ايضا فوجب التثبت فيها
لما سيأتي ان العلة المنصوصة يتعدى بها الحكم الى كل محل توجد فيه
تلك العلة وفيه نظر لانا لا نسلم ان العلة هي ما ذكرته بل هي اما الفسق وحده
والوقوع في الندم علة لعليته كما هو ظاهر الآية او الفسق مع الوقوع
وهذه العلة غير موجودة في الواسطة سلمنا لكن لا نسلم ان العلة عدم
الحجر عن الكذب المستلزم للوقوع في الندم مط بل هي عدم الحجر
الناشي عن الفسق وهي غير موجودة فيها الشرط الخامس
الضبط المراد به غلبة الذكر على السهو وانما اشترط ذلك لتمكين
ذا الاحتراز عن الامور المذكورة فيحصل رجحان طرف الاصابة
فيجب العمل بخلاف ما اذا لم يتحقق فانه ح اما ان يكون السهو اكثر
من الذكر او هما متساويان وعلى التقديرين لا ترجيح لطرف

الاصابة ثم ان الضبط كما صرح به العلامة يعرف بكثرة استعلام الاشياء
منه مرة بعد اخرى وبإعادة ما حفظه بعد وقت ولو قدر على ضبط قصار
الاحاديث دون مطولاتها قبل منه الاول دون الثاني وقد اعترض
بعض المتاخرين بانه كيف يمكن الحكم بصحة الحديث بمجرد توثيق
علماء الرجال رجال سنده من غير نص على ضبطهم واجاب
بانهم يريدون بالتوثيق انه عدل ضابط لان لفظ الثقة من الوثوق
ولا وثوق بمن يتساوى سهوه وذكره وهذا هو السر في عدولهم
عن قولهم عدل الى قولهم ثقة انت تعلم ان هذا الكلام يدفع الاشكال الى م
في الحكم بكون الحديث صحيحا او موثقا لا في الحكم بكونه حسنا
لعدم تعرض علماء الرجال لضبط الممدوحين ولا خلاف
في اشتراط قد يظن ان اشتراط العدالة يغني عن اشتراطه لان
العدل اذا علم من نفسه عدم الضبط لم يقدم على النقل تحرزا عن
ادخال ما ليس من الدين فيه وهذا ليس بشيء لان العدل اذا كان
كثير السهو يغتر بالسهو انه ضابط او كثير السهو او ان الحديث

مضبوط

مضبوط فيقبله وهذا لا ينافي العدالة اذ المنافي لها انما هو النقل مع
العلم بالسهو او بعدم الضبط المفضي الى الكذب غالبا او
بتبديل لفظ بآخر مع انه لم يكن له مدخل في البدلية والا فالنقل
بالمعنى جائز قال المحقق تأكيد وتقوية لقوله لم يصح
تعرف عدالة الراوي لما كانت العدالة ملكة نفسانية
غير ظاهرة وقد جعلت مناط الاحكام كثيرة كقبول الرواية والشهادة
منضبطا ا وصحة الامامة ونحوها ومناط الاحكام يجب ان يكون معلوما منضبطا
اعتبروا للعلم بها امور منها الامتحان والاختبار بالصحبة المتأكدة
والملازمة المتكونة المتأكدة المتكررة في ازمنة متكثرة بحيث
يظهر احواله ويحصل الاطلاع على سريرته وصدق اقواله ليحصل العلم
باجتنابه عما يخل بها مما ذكرناه آنفا ومنها اشتهارها بين العلماء
واهل الحديث العارفين بحقيقتها سواء بلغوا حد الشياع ام لا
ومنها شهادة القراين المتكثرة المتعاضدة المفيدة بها ومنها
تزكية العادل العالم بها ومنهم من اعتبر كون المزكي اماميا وثانيا

بذا على اشتراط الايمان فى العمل بخبر الواحد والحكم لما اشترط لابد لان اشترط
ههنا ايضا وكانه لم يصرح بالاكتفاء بما سبق ثم ما يظهر من كلامهم فى بعض الاوقات
من الاكتفاء فى الجرح بقول غير الامامى كحصول العلم بالنقل من هذا الاصل او
عن كون الجارح مجروحا كما وقع فى الخلاصة من جرح ابان بن عثمان
بكونه فاسد المذهب تعويلا على ما رواه الكشى عن على بن فضال انه كان
من الناووسية مع ان ابن فضال فطحى لا يقبل جرحه لمثل ابان بن عثمان
ولعل العلامة استفاد فساد مذهبه من غير هذا الرواية وان كان كلامه ظاهرا
فيما ذكرناه واعلم ان التزكية لها خمس مراتب الاولى ان يحكم الاصل الامامى
بشهادة الراوى ان كان ممن يرى العدالة شرطا لقبولها الثانية ان
يقول هو عدل ولم يذكره لكنه عارف باسباب العدالة الرابعة
ان يروى عنه وهو لا يروى الا عن عدل الخامسة ان يعمل بخبره وهو يعتقد
اذا علم انه بمجرد خبره لا بدليل آخر وافق خبره والاولان لا خلاف فيهما
بخلاف البواقى لنا انها شهادة اى لنا ان التزكية شهادة وكل
شهادة يعتبر فيها التعدد فالتزكية يعتبر فيها التعدد والجواب عنه اولا بالمعارضة

لحسن بن م

العدالة

علامة

وهى انها جزء والخبر لا يعتبر فيه التعدد فالتزكية لا يعتبر فيه التعدد ثم الظاهر انها خبر
لان الشهادة لا بد من ان يكون مستندا الى العلم القطعى والعلم بالعدالة
ممتنع عادة غاية ما يتصور هو الظن ومنه يظهر منع الصغرى وثانيا بمنع كلية
الكبرى لقبول شهادة الواحد فى بعض المواد عند بعض علمائنا بل قبول
شهادة المرأة الواحدة فى بعض الاحيان عند اكثرهم ولما كانت التزكية
من هذا القبيل وان مقتضى اشتراط العدالة هذا دليل
آخر اى لنا ان مقتضى اشتراط العدالة لقبول الرواية اعتبار حصول
العلم بالعدالة ليعلم صدقه فى الرواية والبينة اعنى شهادة الشاهدين
بالعدالة تقوم مقام علمنا بها شرعا فتغنى تلك البينة عن ذلك العلم
وسوى ذلك اى سوى ما يقوم مقام العلم شرعا اعنى تزكية الواحد وحده
يتوقف الاكتفاء به على الدليل والاصل عدمه وفيه نظر لانه ان اراد باعتبار
حصول العلم القطعى فهو ممنوع كيف وكل ما جعل طريقا لمعرفة العدالة فهو
مفيد للظن بها وان اراد بها حصول الظن فهو ممنوع والظن يحصل بتزكية
العدل الواحد ايضا فعدم الاكتفاء به ودعوى الزيادة لا بد من دليل و

حصول العلم اعتبار

الاصل عدمه وقد اورد بعض المتاخرين على مدعى الزيادة بان علماء الرجال
الذين وصلت الينا كتبهم في هذا الزمان كلهم ناقلون تعديل اكثر الرواة
عن غيرهم وتوافق الاثنين منهم على التعديل بل لا ينفع في الحكم بصحة
الحديث الا اذا ثبت ان مذهب كل من ذينك الاثنين
عدم الاكتفاء في تزكية الراوي بالعدل الواحد ودون ثبوته خرط القتاد
بل الذي يظهر خلافه اذ العلامة صرح في كتبه الاصولية بالاكتفاء بالواحد والذي
يستفاد من كلام الكشي والنجاشي والشيخ وابن طاوس وغيرهم
اعتمادهم في الجرح والتعديل على النقل عن الواحد كما يظهر من تصفح كتبهم
فكيف يتم لمن يجعل التزكية شهادة ان يحكم بعدالة الراوي بمجرد اطلاع
على تعديل اثنين من هؤلاء في كتبهم وحالهم ما عرفت لان شهادة
الشاهد لا تحقق بما توجد في كتابه نعم لو كان هؤلاء الذين كتبهم في
الجرح والتعديل بايدينا في هذا الزمان ممن شهد عند كل واحد
منهم عدلان بحال الراوي او كانوا من الذين خالطوا رواة الحديث
واطلعوا على عدالتهم ثم شهدوا عليها لتم واحتجوا ايضا بان

لمنه

التعديل

التعديل شرط انه قد تقرر الاحتجاج بوجه آخر وهو ان العدالة شرط لقبول
الرواية فلا يزيد في اثباتها على شروطها والا لزاد الاحتياط في الفرع
على الاصل فلا نراه الا مجرد دعوى يمكن ان يجاب بان
الظاهر المتبادر من الشرط ان لا يكون وجوده واعتباره زائدا على المشروط
كما هو شان المقدمات وانكاره مكابرة سلمنا ولكن
الشرط في قبول الرواية هو العدالة لا التعديل
فلا يرد على التقرير الذي ذكرناه ويمكن ان يجاب عنه بان
ثبوت العدالة مشروط بالتعديل عند فرض عدم امكان ثبوتها
بغيره فالتعديل شرط لقبول الرواية بالواسطة وهذا القدر كاف
في الشرطية على ان امكان غيره لا ينافي شرطيته ايضا لجواز ان يكون
لشيء واحد شروط متعددة سلمنا ولكن زيادة الشرط الى مسلمنا
ان الشرط في قبول الرواية هو التعديل ولكن زيادة الشرط بمعنى
كونه مقدمة للثبوت على المشروط بهذه الزيادة المخصوصة بعين افتقار
ثبوته الى الشاهدين في الاحكام الشرعية عند من يعمل بخبر الواحد اكثر

من يحيص الايرى ان وجوب الحد وثبوته لاجل القذف يثبت بخبر
الواحد وهو شروط ثبوت القذف وبلوغ القاذف وكل واحد
منهما يفتقر الى الشاهدين وفيه نظر من وجهين الاول ان هذا من باب
الشهادة والتزكية من باب الاخبار فقياس احدهما على الاخر قياس
مع الفارق الثاني التزكية ايضا انشاء فلا فرق لانا نقول لو ثبت
ذلك لكان كافيا في نقض الدليل فلا حاجة الى هذا التطويل الثاني
ان نقض المستدل هو ان الذي يقتضيه الاصل عدم الاحتياج
في التعديل الى عدلين لان المقصود منه حصول الظن بعدالة الراوي
وهو يحصل بالواحد ولا ينافي ذلك ثبوت الاحتياج اليهما في مواضع
باعتبار وجود النص فيهما والذي يقتضيه الاعتبار بغير الذي
يقتضيه الاعتبار ان التمسك في الحكم بان الواحد يكفي في التعديل
بنفي زيادة الشرط على المشروط يناسب طريقة اهل القياس
فسلوك هذه الطريقة مع الحكم ببطلانها دخول في الضلالة فلا
توصلا الى المط فلا يوجب الزام الخصم الخصم لان الخصم ايضا قائل

ببطلانها

ببطلانها واجاب بعض المتاخرين بان هذا قياس بطريق الاولوية
وهو معتبر عندنا اقول الاولوية ممنوعة فان العدالة لما كانت
من الامور الباطنية الخفية كان الوصول اليها بطريق الاختبار متعسرا
جدا فيحتمل فيه الخطأ قطعا ومع ذلك كان الفسق احيانا عليها لانه
اكثر واغلب ولانه مقتضى القوة الشهوية والغضبية وهما غريزيتان
فالمظنون وقوع مقتضاهما ما لم يدل دليل على خلافه فاذا اخبر واحد
بالعدالة لا يحصل الظن بحصولها مع وجود هذه الاحتمالات فلا
بد من ان ينضم معه عدل ليحصل منهما ظن بحصولها وهذا بخلاف الرواية
فانها تتوقف على السماع فقط فلا يتصور فيها تلك الاحتمالات
القوية المعاندة لحصول الظن بسماع خبر واحد حيث لا يكون
هناك مانع من حصول الظن بل يوجب سماعه حيث يكون فيه
مانع منه الظن فضلا عن ترجيحه بطريق الاولوية وعن الثاني
ان مبنى اشتراط العدالة معارضة ثبت بها نقيض
مقصود المستدل من انه لا يكفي الواحد في التعديل بل لا بد من الاثنين

لقيامهما مقام العلم بالعدالة شرعا وهو المط بخلاف الواحد فيتوقف
قبول الخبر على العلم بانتفائهما اى ان اراد بالعلم القطع فهو مم اذ
حصول العلم بانتفاء صفة الفسق ممتنع قطعا وان اراد به الظن فمسلم
ولكن لا ينفعه لان الظن بانتفاء صفة الفسق موقوف على الظن
بالعدالة لا على العلم بها والا لما حصل بالشاهدين ايضا وح لا ريب
ان الظن بها يحصل بالواحد ايضا فمن ادعى اعتبار الشاهدين ولم
يجوز الواحد فعليه اقامة البرهان وفرض العموم فى الاية اه
الظاهر انه نقض تفصيلى لكونه منعا لعمومية الآية بحيث تتناول خبر الواحد
فى التعديل وايراد لزوم التناقض مستندا له وقد قلنا ان مقتضاها
توقف القبول على العلم بالانتفاء قد عرفت ان مقتضاها
توقف القبول على الظن بالانتفاء وهو يحصل بالواحد والمخصص
يحتاج الى دليل ولا دليل فلا تناقض لا يقال ما ذكرتموه اه
اى لا يقال ما ذكرتموه من ان مقتضى الاية توقف قبول الخبر على العلم بانتفاء
صفة الفسق وارد على قبول شهادة العدلين ايضا لانها انما تفيد

الظن

الظن
بانتفاء صفة الفسق دون العلم فوجب ان يكون كالواحد غير مقبول لانا
نقول اى لانا نقول شهادة العدلين مقبولة شرعا وقائمة
مقام العلم بدليل خارجى وهو الاجماع واعتبار الشارع وظاهر
الآية دل على اعتبار العلم بالانتفاء فتعارضا فوجب تخصيص الظاهر
بغير محل الشهادة جمعا بين الدليلين كيف وتخصيصها
لازم يعنى ان تخصيص الاية غير مختص بمذهبنا من اعتبار شهادة
الشاهدين بل هو جار على مذهب من اعتبر شهادة الواحد وعدم
تناول الآية لها ايضا لان تزكية الشاهد لا يكتفى فيها بالواحد اتفاقا
فهو خارج عن ظاهر الاية والاية مخصصة بما سواها وهذا من اكبر
الشواهد اى عدم الاكتفاء بالواحد فى تزكية الشاهد وحكم
بانها مثلها فى اعتبار التعدد من اكبر الشواهد على ان النظر فى الوجه الاول
انما هو الى القياس وذلك لانهم لما راوا ان الشرط والمشروط
فى باب الشهادة متساويان فى اعتبار التعدد وزعموا ان الشرط
لاجرم ان لا يزيد الى المشروط حكموا بان التزكية فى الرواية لا بد ان تكون مثلها.

في الاكتفاء بالواحد ليكون الحكم في شرط كل واحد من الرواية والشهادة
ما هو الحكم في مشروطه وهذا توهم محض لان حكم الشرط في باب
الشهادة ثبت بدليل آخر لا بالقياس الى اصله ويحتمل ان يكون هذا
اشارة الى ابطال الدليل الثاني وهو اختصار بعض الافاضل المتأخرين
والمقصود ان ابطال هذا الدليل من اكبر شواهد على ان المبني ما ذكره
هو القياس لان مبناه اما القياس او الآية فاذا ابطل الثاني
بقي الاول فليتأمل فقال قوم بالقبول فيهما قال القاضي ابو بكر يكفي
الاطلاق فيهما لان الجارح والمعدل اما ان يكون لهما بصيرة او لا وعلى
التقديرين لا يوجب ذكر السبب اما على الاول فلحصول الظن بصدقهما
فلا حاجة الى ذكر السبب واما على الثاني فلان الشهادة على غير بصيرة
يقدح في العدالة فلا اعتبار بقولهما فلا وجه لذكر السبب ويرد عليه
ان سبب الجرح والتعديل مختلف فيه فلعله سبب عنده لا عندنا فلا بد
من ذكر السبب ليظهر انه سبب او لا وقد يجاب بان الظاهر من العدل
العارف بمواقع الخلاف فيهما انه لا يطلقهما الا مع حصول الوفاق

ع

على احدهما لان اطلاق مع الخلاف تلبيس وانت خبير بان هذا الجواب
يشعر بان مذهب القاضي هو التفصيل الذي سينقله المص عن والده
وهو انه اذا كان عادلا بالاختلاف يجوز للمعدل الاطلاق في تعديله
واذا كان مجروحا بالاختلاف يجوز الاطلاق في جرحه واما اذا كان
عادلا في مذهب مجروحا بالاختلاف في مذهب آخر يجب عليه
ذكر السبب فاوجبوا ذكر السبب فيهما لانه لو اكتفي
بالاطلاق لم يثبت لحصول الشك فيهما لجواز ان يكون السبب امرا
يخفى عليه فغفل عن خفائه والجواب لانه الظن يحصل بقبول العدل
اذ الظاهر انه انما ينقل مع المعرفة ولو بين حصول الشك باب
الجرح والتعديل يجوز ان يكون ما هو سبب في اعتقاده لا في اعتقادنا
لم يتوجه هذا الجواب بل الجواب انه هذا يقتضي وجوب ذكر السبب
في محل الخلاف لا مطلقا فاوجبه في الجرح دون
التعديل لانه لو اكتفي بالاطلاق في الجرح لادى ذلك الى تقليد المجتهد
للجارح والى علم المجرد قوله لان اسباب الجرح مختلفة بخلاف الاكتفاء

في التعديل الى الاختلاف في سببه لانه واحد وهو العدالة وفيه نظر من وجهين
اما اولا فلان اسباب الجرح اسباب للتعديل والاختلاف في
الاول يستلزم الاختلاف في الثاني فالقول بتحقق الاختلاف
دون الثاني مؤد الى التناقض واما ثانيا فلان ذلك على تقدير
تمامه انما يقتضي في محل الخلاف وهو رابع فعكس لان العدالة يتصنع
فيه الناس ويتكلف الاتصاف بها فلا بد من ذكر السبب
لتمييز المتصنع عن غيره بخلاف الفسق فانه لا تصنع فيه
فلا التباس فلا حاجة الى ذكر السبب وفيه نظر من وجهين
الاول ان تعديل العدل يفيد الظن بانه عادل لانه ما لم يميزه
المتصنع عن غيره لم يعدله والثاني انه انتفى السبب المخصوص
يعني التصنع في الفسق لا يقتضي عدم وجوب ذكر سبب الجرح
لجواز ان يكون هنا مقتض اخر مثل كثرة الاختلاف في
اسبابه او جواز الخفاء فيها او استنادها الى اعتقاد الجارح حيث
يعلم عدم المخالفة اي حيث يعلم كل واحد من المعدل او الجارح

علم

عدم مخالفة المجتهد او الحاكم له في اسباب التعديل والجرح ومع
انتفاء ذلك اي العلم بعدم المخالفة وجب ذكر السبب سواء
كان هناك علم بالمخالفة اولا ووجهه ظ لان ذكر الاسباب
في صورة العلم بعدم المخالفة عبث وعدم ذكرها في صورة عدمه ليس
حيث ولا نزاع في الصورة بالصورة الاولى مع الاختلاف بينهما
لجواز ان لا يكون ما ظنه سببا في الثانية سببا عند المجتهد او الحاكم
بخلاف الاولى ومنه يعلم ما استوجهه العلامة
لان الجارح والمعدل ان كان عالما بالاسباب يقتضي عدم ذكرها والعرف
السببية وير تفع التدليس المنافي للعدالة اذا تعارض
الجرح والتعديل بان يقول احد العدلين هو عادل
ويقول الاخر هو فاسق ولا بد في حصول التعارض من الاتحاد
في الزمان فلا تعارض فيما اذا اخبر احدهما عن عدالته في سنة
كذا واخبر اخر عن فسقه في زمان قبله او بعده قال اكثر الناس
يقدم الجرح يعني مطلقا وقال بعضهم لا بد من ترجيح احدهما

عدم م
الاول م
لا مطلقا م
ضعفه م
علم م
عدالته

على الآخر مطلقا بكثرة العدد وشدة الورع الى غير ذلك مما يرجح به احد الروايتين
على الاخرى وفصل ثالث بان الجارح اما ان يعين السبب اولا فان
عين فاما ان ينفيه المعدل اولا فان نفاه فاما بطريق يقيني اولا ففي صورة
واحدة وهي ان يعين السبب وينفيه المعدل بطريق يقيني كقول
الجارح انه قتل فلانا في اول هذا الشهر ويقول المعدل اني رايته حيا
في آخره وجب التقديم بالترجيح وفي الصور الثلث الباقية وجب
تقديم الجرح على التعديل اذ غاية قول المعدل انه لم يعلم
والجارح يقول انا علمت هذا الوجه لا يتم فيما اذا قال كل
واحد منهما انا علمت كما اذا قال الجارح انا علمت انه ترك صلوة
الصبح في يوم كذا لاني كنت ملازما له وقال المعدل انا شاهدت
فعلها وفيما اذا عين الجارح سببه ونفاه المعدل بطريق يقيني كما
في المثال المذكور فلا بد الى المصير فيهما الى الترجيح كان الجارح
كاذبا اي في حكمنا لا في نفس الامر ولو قال بدل قوله كان الجارح
كاذبا كذبنا الجارح وبدل كانا فو آ صادقين صدقناهما لكان اظهر

والجمع

والجمع اولى اي الجمع بين تصديق العدلين اولى من تصديق احدهما و
تكذيب الاخر وانما قال بالممكن لان الجمع ما يقتضيه الجرح والتعديل عني
الحكم بفسق الراوي وعدالته غير ممكن وهذه الحجة مدخولة اما لانها
لا تجري فيما ذكرنا من الوجهين واما لان المعدل يقول انا علمت عدالته
يعني الملكة المذكورة والجارح يقول انا علمت فسقه يعني انتفاؤها
فايهما صدقته كذبت الآخر واما لانه لا دليل على اعتبار مثل هذا الرجحان
كما دل عليه قول ابن طاوس رجحان لحكم التدبر الصحيح باعتباره
وما قاله هو الوجه لان المعتبر هو الظن وانما يحصل من قول من له
المرجحات المعتبرة في تقديم الرواية وقد فعله العلامة في الخلاصة
رجح ط في مواضع كما في ترجمة ابراهيم بن سليمان حيث رجح تعديل
رجح ط الشيخ والنجاشي على جرح ابن الغضائري وكذلك في ترجمة اسمعيل بن
مهران وغيره لكن ما قرره في نهاية الاصول ينافي فعله هذا حيث
لم يعتبر الترجيح بالمرجحات في الصور الثلث التي ذكرناها آنفا
بل حكم بتقديم الجرح لان الاصحاب لا ينحصرون في

بمنزلة م

العدل حتى يكون اخبره لبعض الاصحاب تعديلا لان ذلك البعض لانه

ح اخبره عدل سلمنا ان كان المراد تسليم ان الاصحاب

منحصرون في العدل لم يكن القول لكن التعديل انما يقبل مع انتفاء

معارضة الجرح معه وان كان المراد به تسليم ان اخبره لبعض

الاصحاب تعديل فكذلك لان كون هذا القول انما هو بسبب

انحصار الاصحاب في العدل وتسليم المعلول تسليم لعلته المشخصة

ان كانت واحدة ويمكن ان يجاب بان تسليم المسبب

من حيث انه لا يستلزم تسليم سبب معين يعني انما يقبل مع انتفاء

معارضة الجرح له اشارة الى ان المراد بالاكتفاء في

كلام المحقق هو القبول وفي كلام المحقق ايضا اشارة اليه حيث

قال اذا اخبر بعض وعن الامامية يقبل ومقصد المصر ان

قبول التعديل الغير جليا سببا للعمل في وقت ما مشروط بعدم معارضة

الجرح له وتحقق هذا الشرط موقوف على تسمية المعدل للنظر

بل الجارح اولا ومع ابهام لا يعلم تحققه لاحتمال وجود المعارض

فلا

تعديلا م

بحوه

المعارض فلا يقبل ايضا وبالجملة مقصد المحقق ان التعديل مشروط بشرط يستحيل

تحققه هنا وليس مراد المحقق المص بيان احتياجه الى النظر في وجود الجارح

وعدمه ليرد عليه ان تعديل الراوي المعين ايضا غير كاف لانه لا بد فيه ايضا

من النظر في وجود الجارح وعدمه فلا اختصاص لعدم الاكتفاء بصورة

الابهام من هذا القبيل اي وصف الرواية بالصحة من قبيل

التصريح بعدالة الراوي فيجري فيه ما ذكرنا في التعديل من ان قبوله

مشروط بعدم معارضة الجرح له وتحقق هذا الشرط موقوف

على تعيين الرواة فان عينت قبل بعد النظر مع عدم وجدان المعارض

والا فلا يقبل ايضا لاحتمال وجود المعارض ظ معروف كو

قال المحقق الالفاظ التي يعلم نسبة الخبر بها الى رسول الله صلى الله عليه وآله

واحد الائمة عليهم السلام اربع مراتب الاولى ان يقول اسمعني رسول الله ص

او سمعته منه او حدثني ويلي ذلك في القوة ان يقول الرسول ص

ويليه ان يقول روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله وههنا الفاظ

اخر ليست صريحة في الرواية منها ان يقول امرنا بكذا او نهينا عن كذا او يقول

نه اخبرني بعض الاصحاب معقول والمقصود مع ذلك وسعل قبول التعديل م

بالاكتفاء بالتعديل عدم احتياجه الى شرط او مراد م

او شافهني او حدثني ويلي ذلك في القوة ان يقول قال رسول الله ص م

بمنطوقه الصحيح كذا فهذه الالفاظ العليم من نفسها الدلالة على الرواية بما لم (من النسخة كذا او يقول م)
يتصح اليها بل على القصد بها السماع من لفظه سواء قصد الراوي
اسماعه وحده او اسماع جماعة هو واحد منهم او اسماع غيره بحضوره
والالفاظ عند الاداء على الاولين حدثني فلان واخبرني او سمعته يحدث
وعلى الاخير سمعته او قال او حدث او اخبر فلانا لا اخبرني ولا حدثني
اذا لم يخبره ولم يحدثه فيكون كاذبا وقد وهذا القراءة عليه هذا هو الاصح
لانه يتطرق في الاول الحنفية قالوا باولوية هذا على الاول والمالكية (في القراءة عليه السهو او النسيان وغفلة الراوي بالاطلاق م)
قالوا بالمساواة مع اقراره بذلك بان يقول نعم اذا قال القاري (قال م)
هل سمعت هذا الحديث او يقول الامر كما قرى على العبد وافقه من الرواة
وانما اعتبر هذا لان القراءة بدون صريحا او ضمنا لا احتمال الغفلة
الغفلة عن السماع او عن التكبير ولم ينكر ولو لم يوجد ما يوجب السكوت
عن الانكار من اكراه او غفلة او غير ذلك من موانع الانكار فقيل لا يعمل به
وقيل يعمل به لان سكوته تقرير وتصديق له بالقراءة وموهم للصحة وانه بعيد (قيل م)
عن العدل مع عدم الصحة ويحكى عن بعض الناس نقل عن الحنفية

انهم

انهم ينكرون جواز الرواية بالاجازة مطلقا محتجين بانه لو جاز لجاز ان يقول
حدثني واخبرني اجازة والتالي باطل لانه كاذب اذ الراوي لم يحدثه
اذ لم يوجد منه نقل الحديث ولا يجري مجرى نقله والجواب اولا بمنع الملازمة
لجواز ان يقول الثاني ولم يجز اخبرني وحدثني وثانيا بمنع بطلان التالي (ان م)
وما ذكره في اثباته من انه لم يحدثه ان اراد انه لم يحدثه اصلا لا صريحا ولا ضمنا
فمم لكن لا يلزم منه الكذب كالموقوف على الراوي فانه يجوز بالاتفاق (وان اراد انه لم يحدثه صريحا م)
حدثني قراءة مع انه لم يوجد منه نقله ولا يجري مجراه احدهما قبول
الحديث الثاني احدهما انه يجب على المجاز له عند نقله الى غيره ان يقول (وغيره قبول الحديث والعمل به ويجوز للمجاز له م)
اخبرني اجازة ونحوه من الالفاظ التي ظاهرها نطق الشيخ به تقييده مختص
بالتوجيه وهي الاجازة بما هو الواقع في نفس الامر من الايذان والاعتراف
والدليل على جواز هذا القول ما اشار اليه المصنف بقوله لان الاجازة في العرف
اخبار اجمالا ومنهم من انكر جوازه لاشعاره بنطق الشيخ وهو
كذب فلا يجوز ارتكابه بل يقول انبأني فان الانباء وان كان اخبارا
في اللغة لكنه ايذان واعلام في العرف لا في الغرائب مبني على الانباء

فلا يحتمل نفي الاخبار وهذا الفعل بمعزل عن العداوة والصداقة ولا يخبر و
الجواب انه يجوز اخبره اجازة كما يجوز انبأني والكذب انما يلزم
لو لم يكن هناك قرينة صارفة للاخبار عن ظاهره وهي موجودة
لان اجازة دليل على ان المراد بالاخبار هو الانباء والاذن فلا
فرق بين العبارتين يجوز مع القرينة لان اخبرني حقيقة
في نطق الراوي به واستعمل فيما في الاذن من غير نطق والقرينة
هي قوله اجازة فلا اما نافع منه لان المحذور هنا انما هو الكذب كما
واما المنافاة بين مفهومي اخبرني واجازة لافادة الاول النطق به
والثاني عدمه كما يدعيه السيد والاصح منهما المنع ثم ان جماعة
من الناس منهم الحاكم ابو عبد الله النيسابوري صاحب
المستدرك على الصحيحين حيث قال القراءة على الشيخ اخبار منه
عرفا وجد شيوخنا على ذلك ونقل الاطلاق عنهم مقيدا
بما ذكرنا لا مطلقا لان الاطلاق يشعر بنطق الراوي وما ليس
نطق فهو تدليس وكذب وهذا من السيد في غاية الغرا

شي ص

الذ

الظ
ان السيد غير الذي لا يجب الحقيقة في الرواية في المقصر بأخبرني
هو الاخبار بالنطق وقراءة عليه شيخنا فان صح ما اعتبره لم يرد عليه
ما اورده المص والا فالبحث هذا دون ما اورده المغني الثاني
من المغنيين لجواز الرواية بالاجازة وتجوز ان يقول الراوي بالاجازة
حدثني واخبرني مطلقا من غير تقييد بقيد الاجازة وقد نسب هذا الى
بعض الجماعة قائلا بان اجازة الشيخ اخبار منه والحق ان هذا ليس بشيء
لان الاجازة ليست باخبار لغة وعرفا واخبرني يدل على الاخبار فهو
كاذب فلا ينبغي للعدل ارتكابه ولذا قال المص وهو بالاعراض
غير حقيق حيث قال واما الاجازة اه حاصله ان
الاجازة لا حكم لها في قبول الحديث وجواز العمل به ونقله الى الغير
لان من يتحمل حديثا فله نقله وروايته قال له الشيخ اجزت لك
نقله او لم يقل ومن لم يتحمله فليس له نقله مطلقا ولا حقا في ذلك التم
هذا ظاهر على ان الاجازة لا يحصل بها التحمل وعلى ان المجاز لا يجوز
له نقله مطلقا وانما تقع لها بالاحتمال لكن يمكن المقصر ان الاجازة

لا حكم لها في جواز اخبرني وحدثني الآن فمن تحمل حديثا فله نقله على وجه يقتضي
تحمله سواء حصل التحمل بالاجازة او بغيرها من الوجوه المذكورة وليس له
نقله على غير ذلك الوجه فمن تحمل بالاجازة فله ان يقول عند نقله
انبأني وليس له ان يقول اخبرني او حدثني لا مطلقا ولا مقيدا لئلا يطلع
على غرضه نفي جواز الرواية بها بلفظ حدثني
واخبرني اي مطلقا ومقيدا واورد عليه ان هذا الغرض لا
يستفاد من العبارة المذكورة والتعليل المذكور فيها لو تم لدل
على نفي جواز الرواية بالاجازة وانت تعلم ان العبارة المذكورة
تحتمل حملها على هذا الغرض وان كان بعيدا كما ذكرنا ثم قوله او تم اشارة
الى ان قول السيد وليس له ان يرويه يحرم عليه مع الاجازة و
فقد وهم لان ما لا يجوز ان يرويه بدون الاجازة ربما يجوز له ذلك
مع الاجازة فمن قرئ عليه فاقر به اما حال عن الموصول او
بيان له ومعناه ان يقول القاري للشيخ هل سمعت هذا الحديث
فيقول نعم حدثني واخبرني اي مطلقا من غير تقييد بالقراءة

مطلقا ه

عليه

عليه كما هو مذهب قليل من الاصوليين او مقيدا بها كما هو مذهب
اكثرهم فلا يرد ان كل المصنفين في الاصول لم يقولوا بجواز هذه
الالفاظ مطلقا فلا يصح قوله من منع اجازة هذه الالفاظ ثم انه لم يعتد
بخلاف بعضهم كما مر ولا يجوز ان يقول حدثني
واخبرني اي لا مطلقا ولا مقيدا بقراءة عليه لان مذهبه نفي جواز
الرواية بهذه الالفاظ على الاطلاق كما مر ثم قوله وهذا اكذب
لم يخبره انما يفهم قول من جواز الاختصار باخبرني وحدثني لا قول
من اوجب انضمام مع قراءة عليه الا ان يدعي ان معنى حدثني
واخبرني انه فعل حديثا وخبرا مطلقا وان كان مع الضميمة ولكن
ادعى المناقضة بينهما كما مر آنفا وهذا مدفوع لما صرح بالمقصد سابقا
فتذكر [illegible] ان بقراءة عليه خبران وقوله ويعرف بها
اشارة الى ان القراءة عليه من غير اعتراف لا ينفع لاحتمال الغفلة و
قوله في علمه بانه حديثه اشارة الى وجه الشبه بين المناولة و
والقراءة ثم ذكر حكم الاجازة بتلك العبارة اي

بالعبارة المذكورة وهي قوله واما الاجازة فلا حكم لها اه وسوق
هذا الكلام كما ترى يدل على ان القراءة على المحدث والمناولة
مثل القراءة وثانيا بان الاجازة مثل المناولة على جواز العمل
بها ان جاز العمل باخبار الآحاد وعلى عدم جواز نقل شيء منها بلفظ
اخبرني وحدثني مطلقا لانه يجوز الرواية بلفظ انبأني ونحوه كما يجوز
الرواية به عند القراءة عليه فهما عنده في هذا الوجه
سواء اي القراءة والاجازة عند السيد متساويان في انه لا حكم لها
بالنسبة الى خصوص الرواية بلفظ حدثني ونحوه لا مطلقا وقد
وقع عبارته مبتدأ وقوله نظرا خبره ويشفع بهذا التوجيه
ما يتوهم من عدم المساواة بين القراءة على الراوي والاجازة
لتصريحه في الاول بجواز العمل حيث قال الصحيح انه الى آخره وعدم
تصريحه في الثاني بل الاشعارة بعدم جواز العمل حيث واكثر
ما يمكن ان يدعى فان الاوضا الشعر بانها ليست من باب المناولة
والقراءة حتى يجوز فيها ما يجوز فيهما وقد عرفت في اول
الفصل

كلاهما من باب واحد حسب حكم او لا
بال المناولة ح

الفصل حيث قال ومن ذلك اجازة رواية كتاب ونحوه
بالنسبة الى العمل انما قيد به لان للاجازة فائدة اخرى باقية
مع كون متعلقها معلوما بالتواتر وهي بقاء اتصال سلسلة الاسناد
بالنبي صلعم كما سيصرح بها من باقي وجوه الرواية
وهو السماع من الشيخ والقراءة عليه والمقصود انهما كالاجازة
في ان اثرهما بالنسبة الى العمل انما يظهر حيث لا يكون متعلقهما
معلوما بالتواتر وان فائدتهما حاصل ببقاء اتصال سلسلة
الاسناد ومع شيء زائد وهو رعاية التصحيح والامن
من حدوث التصحيف ويتقي في هذا الباب
وجوه اخر مثل المكاتبة وهي ان يكتب الراوية
عني او يكتب اليه اني سمعت كذا من فلان فلذلك الغير
ان يعمل بكتابه اذا علم او ظن انه كتابه لان النبي صلعم والائمة عم
بعده كانوا يامرون بانفاذ الكتب والقول حين الاداء كاتبني
بكذا او اخبرني مكاتبة لا اخبرني مطلقا لانه كذب خلافا للعلامة

الى غيره ان هي الكتابة العلامة
مسموعا على وام العمل اخرى ذلك ح

محتجا بان من كتب الى غيره كتابا يعرفه واقعة جاز ان يقول ذلك
الغير اخبرني فلان بكذا وفيه نوع مصادرة على غيره قال الله
في الحاشية العز كل شئ شتى في ثوب او نحوه وقد استعير
هنا للمناسبة الواضحة بمواقع الالفاظ من التقديم والتاخير
والحذف والذكر الى غير ذلك وعدم قصور الترجمة
عن الاصل في افادة المعنى فان قلت اذا كان الحديث
مشتملا على حكمين ولم يكن لاحدهما دخل في الآخر هل يجوز
الاقتصار على احدهما قلت لا كما هو ظاهر العبارة لان جواز
الاقتصار بما يصير سببا لطرح احدهما بالكلية واخراج ما هو حكم
عن الدين مثل ادخال ما ليس بحكم فيه ولا ريب انه بد عتو
مساواتها له في الجلاء والخفاء اي يشترط مساواتها
له في اصل الجلاء والخفاء لا في قدرهما فيجوز ان يكون الترجمة مساوية
للاصل في قدر الجلاء والخفاء او اجلى منه وكذلك يجوز ان يكون
الاصل مساويا للترجمة في اصل الخفاء او اخفى منه واما عكس الاخير

في الموضعين فلا يجوز لانه يخل غرض المقصود فان قلت لم لا يجوز ان يكون الترجمة
اخفى من الاصل مع العلم بفهم السامع والغرض لا يفوت ح
قلت امكان فوات الغرض في الاستقبال كاف في عدم
جواز ذلك نعم لبعض اهل الخلاف فيه خلاف
روي عن ابن سيرين وابي بكر الرازي من الحنفية منعه ووجوب
نقله بصورته استدلالا بقوله عليه السلام نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها
واداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه ووجه الاستدلال
ان اداء ما سمعه كما سمعه انما هو بنقل اللفظ بعينه على ان السامع
قد يكون اذكى من الراوي فيستفيد من اللفظ ما لا يستفيد الراوي
فلذلك يجب ذكره والجواب عنه انه لا دلالة على وجوب التساوي
كما سمعه لجواز كونه دعاء لمن نقله بلفظه لانه اولى ولو سلم فلا دلالة له على
وجوب تاديته بلفظه لان تادية المسموع كما يحصل بنقله بلفظه
كذلك يحصل بنقله كذلك يحصل بنقله بمضمونه عرفا الا يرى انه صح
قولك لزيد هذا الذي قلت لك ما سمعته من فلان اذا نقلت مضمون

كلامه انفه قال الآمدي في الاحكام هذا الخبر بعينه يدل على جواز النقل
بالمعنى لان الظاهر ان الخبر المروي حديث واحد والاصل عدم تكرره
من النبي صلى الله عليه وآله ومع ذلك قد روي بالفاظ
مختلفة فانه قد روي نضر الله ورحم الله والى غير فقيه وا لي
من لا فقه له فهو لنا لا لهم واجيب بان كون الاصل عدم
التكرار معارض بان الاصل عدم التغيير من الراوي وبقاء ما كان ومنها
ان الله تعالى قص القصة فان قلت حكايته تعالى شانه ليست
مما نحن فيه لانه عالم بالدقائق فلا يفوته شيء بخلاف الرواة فان
اختلاف درجاتهم في درك المقاصد وتفاوت مقاماتهم
في الوصول في المطالب مما لا يشتبه على ذي فطنة فلو جوز النقل
بالمعنى لادى ذلك الى الاخلال بمقصد الحديث اما لاداء في تغيير حصل
في كل مرتبة فيختل المقصد بسبب المجموع بالكلية واما لو وضع الركو
لفظا في موضع لفظ آخر علا بمذهبه واعتقاد الصحة فالمجتهد
المنقول اليه ح مقلد له في اعتقاده وتابع له في اجتهاده اذ

لو

لو سمع لفظ الحديث لحمله على غير ما فهمه فيبطل الاعتماد بالحديث
ح قلت الوجه الاول مدفوع بان المفروض عدم حصول التغير ~ في المعنى مطلقا وفرض تغيره
في الجملة يخرجه عما نحن فيه فانه لا يجوز اتفاقا والوجه الثاني ايضا
مدفوع بان نقل الراوي معتقد الى الغير بعنوان الرواية في محل
الخلاف تدليس لا يليق بالعادل الاتي في قصص القرآن دلالة على
قدرة البشر على الاعجاز حيث كثيرا منها اكثر من ثلث ايات ~ قال م
حكاية لقصة وحكاية موسى آل فرعون لانا نقول ليست البلاغة بمجرد
حسن التاليف في المعنى بل لابد فيها من مراعات حسن الترتيب في
النظم ايضا ونظم القصص منه سبحانه لانهم

